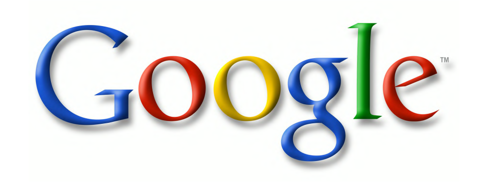



3 6105 121 177 351





SPIRITUALISME

ET

MATÉRIALISME

ÉTUDE

SUR LES LIMITES DE NOS CONNAISSANCES

PAR

PAUL RIBOT

PARIS

LIBRAIRIE GERMER-BAILLIÈRE

17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE

1873

SPIRITUALISME

ET

MATÉRIALISME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PHILOSOPHIE DE LA SOCIETÉ. Étude sur notre organisation sociale, 1 vol. in-8. — Librairie académique Didier.

DE QUELQUES CAUSES DE DÉSORGANISATION SOCIALE. — Librairie académique Didier.

PARIS. — IMP. DE VICTOR GOUPY, RUE GARANCIÈRE, 5.

SPIRITUALISME

ET

MATÉRIALISME

ÉTUDE

SUR LES LIMITES DE NOS CONNAISSANCES

PAR

PAUL RIBOT

PARIS

GERMER-BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17

Londres	New-York
Hipp. Baillière, 219, Regent street	Baillière brothers, 440, Broadway

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DE TOPETE, 16

1873

PRÉFACE

Eh quoi! nous dira-t-on, pourquoi revenir sur ces éternelles questions de Dieu et de l'âme? ne sont-ce pas là des sujets rebattus et usés, des lieux communs sur lesquels l'esprit humain s'est exercé depuis que le monde est monde? tout n'a-t-il pas été dit sur cette matière? est-il possible d'ajouter quelque chose de nouveau?

D'ailleurs, qui peut douter sérieusement de Dieu et de l'âme? n'y a-t-il pas dans l'esprit humain un fond de bon sens qui proteste contre ces audacieuses négations et qui les rejette, comme dans un corps sain et bien portant la force vitale rejette le poison qui est entré en lui? Sans doute, l'athéisme et le matérialisme existent dans certains esprits, mais il faut aller les chercher dans quelques sectes philosophiques, dans quelques coteries de savants, et encore ceux-là même qui nient Dieu de la façon la plus formelle

l'admettent-ils par une inconséquence nécessaire, puisqu'ils ne méconnaissent pas les lois éternelles du vrai, sans lesquelles ils ne pourraient pas raisonner ; or comme nous le verrons, ces lois sont étroitement liées à la question de l'existence de Dieu.

Pour notre part, nous ne sommes pas de cet avis ; nous croyons, au contraire, qu'il n'y a point de questions plus actuelles, ni qu'il soit plus à propos de discuter. Ce sont là des questions éternelles, si l'on veut, mais c'est justement parce qu'elles sont éternelles qu'elles sont de notre temps; d'ailleurs ne se présentent-elles pas à chaque époque sous un aspect différent qui demande une réfutation différente? A coup sûr, on ne saurait contester que les doctrines matérialistes ne soient à l'heure qu'il est plus florissantes qu'elles ne l'ont peut-être jamais été, et que, sortant des écoles où elles s'étaient toujours cantonnées, elles ne fassent de sérieux efforts pour se répandre au dehors et se propager dans les masses.

Il ne nous serait même pas difficile de montrer que toutes les questions qui se discutent le plus aujourd'hui se ramènent toutes par un certain côté à celles-là. Qu'est-ce que la morale indépendante, par exemple, sinon une tentative pour établir la morale en dehors de Dieu? qu'est-ce que cette question du spiritualisme et du réalisme dans l'art, sinon la question même de l'idéal, c'est-à-dire la question de l'inspiration de Dieu dans l'âme? Enfin, qui pourrait nier

qu'il ne se soit fait une alliance entre certaines idées politiques et les doctrines d'athéisme et de matérialisme, alliance bien naturelle, ainsi que nous l'avons montré ailleurs, car toute doctrine qui repose sur la négation des droits individuels doit commencer par nier Dieu, qui est la source de tout droit ?

Nous irons même plus loin, et nous dirons que, dans la conduite d'un homme, tout dépend de l'idée qu'il se fait du monde extérieur, de son âme et de Dieu, et de l'importance pratique qu'il attache à chacune de ses idées. S'il ne considère que le monde extérieur, il ne songe qu'à passer gaiement la vie, le plaisir est sa seule étude, c'est un épicurien ; si, au contraire, la réalité de Dieu est présente à ses yeux, il vit selon la raison et il a toujours devant les yeux le devoir.

Il en est de même pour les sociétés. Le progrès, la civilisation qui sont en elles dépendent uniquement de l'influence que l'idée de Dieu exerce sur la masse des esprits ; lorsque cette action est puissante, chacun a le sentiment de ses devoirs et, par conséquent, de ses droits : l'idée de la patrie, l'amour de la liberté sont vivants dans les esprits ; c'est alors que les peuples sont capables des grandes œuvres et des grands dévouements. Lorsque cette idée baisse, au contraire, lorsque le goût des jouissances matérielles devient la première préoccupation de tous, les mœurs se corrompent, les grandes idées de patrie et de dévouement disparaissent, les divisions s'accentuent, les théories sociales apparaissent,

la liberté devient impossible, les citoyens eux-mêmes ne s'en soucient plus ; ils tendent la tête à la servitude, la société se dissout : elle retourne en arrière vers la barbarie.

Mais nous avons encore une seconde raison pour traiter ce sujet; à notre avis, ces grandes vérités de Dieu et de l'âme sont plus simples, plus évidentes qu'elles ne nous paraissent généralement : cela tient à ce qu'on les regarde comme des problèmes à résoudre, comme des vérités à démontrer, et, par conséquent, elles se présentent à nous avec toute l'incertitude qui accompagne toute vérité qui a besoin de démonstration.

Au fond, il n'en est pas ainsi; ces grandes vérités sont évidentes : l'existence de l'âme, comme force active, est un fait qui résulte de la conscience que l'âme a d'elle-même : par cela même qu'elle se demande si elle existe, elle se prouve son existence. Il en est de même pour la liberté, qui est un fait de conscience directement observable; l'âme se sent libre parce qu'elle sent qu'elle est l'auteur de ses déterminations et que les différents motifs d'agir la sollicitent sans la contraindre. Pour Dieu, il est pour nous la lumière qui éclaire notre esprit, la chaleur qui réchauffe notre cœur; il est comme l'air que nous respirons, il nous pénètre jusqu'au fond de nous-mêmes, sans jamais se confondre avec nous; nous sommes plongés en lui comme les oiseaux sont plongés dans l'air, comme les poissons sont plongés dans la mer; il est bien plus évident

que le monde extérieur, il est l'évidence même, la source de toute évidence, et c'est par lui que les choses évidentes nous paraissent telles : Dieu ne se prouve pas, il se constate.

S'il en est ainsi, comment se fait-il qu'il y ait des hommes qui puissent ainsi douter de leur âme et de Dieu? Cela tient, d'un côté, à ce que l'on se figure mal que des vérités qui sont si importantes soient en même temps si simples et si claires ; on veut les prouver et l'on ne s'aperçoit pas qu'en cela on diminue leur certitude, puisqu'on met en doute leur évidence, sans compter qu'il n'y a rien d'aussi difficile à prouver que l'évidence. Cela tient aussi à un mauvais penchant de notre esprit, qui ne regarde comme certains que les objets extérieurs, qui ne voudrait croire qu'à ce qu'il voit et qu'à ce qu'il touche. On voudrait voir et toucher l'âme, voir et toucher Dieu, et l'on ne fait pas attention qu'au-dessus de la certitude qui nous est donnée par les sens, il y a la certitude qui nous est donnée par l'observation de nous-même, par la conscience, en sorte que les vérités intérieures sont plus certaines que les vérités extérieures.

C'est là le troisième but que nous nous proposons dans ce travail. Nous voudrions réhabiliter une science bien décriée de nos jours, la métaphysique. A l'heure qu'il est, on la regarde volontiers comme un assemblage de rêveries, comme la mère de toutes les erreurs et de toutes les chimères. Nous voudrions montrer qu'elle est une science po-

sitive, comme les sciences physiques et naturelles; qu'elle repose sur l'observation des faits intérieurs, des phénomènes de conscience, comme celles-ci reposent sur l'observation des faits extérieurs; et que cette méthode de l'observation interne est aussi sûre et même plus sûre que celle de l'observation externe. Nous voudrions montrer que cette science dont on dit tant de mal est au moins aussi certaine que les mathématiques, qui, elles aussi, reposent sur l'observation des faits internes, plus certaine que les sciences physiques et naturelles; bien mieux, qu'elle est la base et le fondement de toutes les sciences, qui tirent d'elle toute leur certitude et qui dépendent d'elle absolument.

A toutes les grandes époques philosophiques, la métaphysique, cette science royale et maîtresse, a joui de cet empire incontesté. Sans remonter plus haut, au XVII[e] siècle, elle occupait, au milieu des sciences, la place qui lui est due, Il est certain qu'aujourd'hui elle a perdu de son autorité, qu'elle a vu les sciences se révolter contre elle et qu'elle est actuellement comme une reine dépossédée : il faut qu'elle reprenne ce rang, qu'elle n'aurait jamais dû perdre; les grandes époques de l'humanité ont toujours été celles où ces deux grandes vérités de Dieu et de l'âme ont été le plus puissantes sur les esprits.

Enfin, il est une autre vérité que nous voudrions démontrer : c'est que ce monde extérieur, que nous croyons si bien connaître, nous est absolument inconnu. A coup sûr

il est, de tout ce qui nous entoure, ce que nous ignorons le plus; nous le connaissons beaucoup moins que Dieu, beaucoup moins que l'âme; aussi, au lieu de faire comme les matérialistes, qui veulent expliquer l'âme par le corps, l'esprit par la matière, nous sommes amenés, lorsque nous voulons nous rendre compte de la nature des êtres, à expliquer la matière par l'esprit, le corps par l'âme, et à ne voir dans le monde que des âmes, que des esprits, que des forces. Par là le matérialisme se trouve coupé jusque dans ses racines; dans l'impossibilité où il est de dire ce qu'est la matière, comment pourrait-il expliquer quelque chose par elle?

Pour nous, nous serions heureux si, dans ce grand combat qui se livre dans l'esprit des hommes entre l'âme et la matière, nous avons pu fournir un argument utile, ou même exposé d'une manière nouvelle les arguments anciens; nous ne cesserons de le redire, la cause du spiritualisme nous semble étroitement unie à celle de la civilisation et du progrès.

Avant de finir ce volume, qu'il nous soit permis d'en faire hommage à notre cher et éminent professeur. Modeste comme il l'est, pourquoi n'a-t-il jamais voulu écrire, pourquoi faut-il que ce soient ses élèves qui s'efforcent d'expliquer à leur manière cette admirable doctrine qui s'est emparée d'eux jusqu'au fond de leur cœur? Comme il savait, comme il sait encore donner à tous ceux qui l'écoutent le goût et l'amour de la vérité, et combien la

vérité elle-même grandissait à nos yeux celui qui nous l'enseignait et qui en devenait ainsi le visible représentant !

Et maintenant, mon cher livre, c'est à vous à faire vous-même votre chemin dans le monde. Je vous ai enfanté et mis au monde : allez donc porter partout dans les esprits la certitude et la conviction, la paix et la joie qui les accompagnent. Vous trouverez bien des esprits irrésolus et dévoyés, bien des âmes abattues et découragées par le doute ; c'est à celles-là que je vous adresse tout particulièrement. Bien des portes vous seront peut-être fermées, bien des préjugés vous barreront le chemin ; plus d'une fois celui qui vous aura feuilleté vous regardera d'un air sceptique et railleur. Ne vous découragez pas pour si peu ; après tout, vous ne voyagez que pour faire le bien : ceux qui vous liront ne trouveront en vous que des pensées pour élever leur esprit et les rendre meilleurs ; ils n'en trouveront aucune pour les rabaisser et les rendre pires. Il n'y a rien en vous dont vous ayez à rougir, votre conscience est bonne, vous êtes un messager de joie et de contentement.

SPIRITUALISME

ET MATÉRIALISME

CHAPITRE PREMIER[1]

DU MONDE EXTÉRIEUR; QU'IL EST ABSOLUMENT INVISIBLE ET QUE NOUS NE LE CONNAISSONS PAS

I

Pour peu que nous voulions réfléchir, il n'est pas difficile de voir que nous n'avons aucune communication directe avec le monde extérieur et que, par conséquent, il est pour nous absolument invisible ; nous ne le connaissons pas et nous ne pouvons pas le connaître.

[1] Voir le chapitre II du livre II de l'ouvrage de M. Taine, *de l'Intelligence;* le lecteur pourra constater que, sur presque toutes les idées exposées en ce premier chapitre, l'auteur est à peu près d'accord avec M. Taine, qui appelle les sensations des hallucinations vraies.

Voir l'*Optique physiologique* de Helmoltz, et *l'Optique et les arts* de M. Laugei.

Cette vérité a l'air d'un jeu d'esprit, d'un paradoxe; cependant, elle n'en est pas un ; selon nous, il n'y a point de chose plus certaine, plus claire, et nous sommes convaincus, mon cher lecteur, que vous serez dans un instant de notre avis. J'ajouterai que ce n'est pas une vérité inutile, car elle a dans toutes les sciences physiques et naturelles les conséquences les plus graves et les moins connues. Avons-nous besoin de dire que ce n'est pas nous qui avons fait cette découverte et que les plus grands philosophes ont pensé comme nous?

Pour le démontrer d'une façon péremptoire, remarquons d'abord que la connaissance que nous croyons avoir des objets extérieurs nous est donnée par les organes de nos sens et particulièrement par la vue et le toucher ; les autres sens, nous les font moins connaître.

Or si vous examinez l'organe de la vision, vous verrez qu'il ne nous met aucunement en rapport avec les objets extérieurs ; au fond de l'œil se trouve une membrane nommée la rétine, qui joue absolument le rôle d'un miroir. Sur cette rétine viennent se placer des impressions, lesquelles produisent les sensations ; or ces impressions sont les seules choses que nous voyons. Sont-elles les objets extérieurs ? — Assurément non, pas plus que l'image que vous voyez dans une glace n'est vous-même ; elles aussi, elles ne sont que des images, elles n'ont de réalité que comme images.

Il est facile de voir qu'il en est de même pour le tou-

cher. Je touche un objet : il en résulte une impression sur l'organe du toucher, par laquelle ce corps nous semble dur ou doux, chaud ou froid, et c'est cette impression qui produit cette sensation de dureté ou de chaleur.

Or cette impression, qui est la seule chose que je sente, est-elle le corps lui-même ? Non ; elle ne l'est pas plus que, dans la vision, l'image gravée sur la rétine de l'œil ; elle est, comme celle-ci, une modification de notre être, rien de plus. Je sais bien qu'ici je me heurte contre un préjugé qui nous fait croire que, lorsque nous touchons un objet, nous sommes directement en rapport avec lui. Mais si nous voulons réfléchir à ce qui se passe alors en nous, nous verrons qu'il n'y a là qu'une illusion ; la sensation de chaud, de froid, de dureté, de mollesse n'existe qu'en nous ; l'impression qui la cause n'est qu'une modification de nous-même, rien de plus. Cette impression est bien causée elle-même par les objets extérieurs, mais elle n'est pas l'objet lui-même, elle en est complétement distincte, tout comme l'image produite sur la rétine de l'œil ; or cette impression est la seule chose avec laquelle nous soyons en rapport. Si maintenant je prends le goût, l'odorat, l'ouïe, je verrai qu'il en est exactement de même : tous ces sens me donnent des impressions, mais ne me mettent jamais directement en rapport avec les objets extérieurs. Nous ne nous y arrêterons pas plus longtemps, car tout ce que nous dirons de la vue et du toucher s'applique à eux, et, de plus, ces sens ne nous font pas con-

naître les objets extérieurs. Si nous ne connaissions les corps que par l'odorat, le goût et l'ouïe, nous ne penserions pas, avec raison, les connaître.

Il est donc essentiel de retenir ce fait physiologique que, dans toute sensation, il y a une impression, qui n'est qu'une modification de nos organes et qui est la seule chose que nous percevons : dans la vue, c'est l'image gravée sur la rétine ; dans le toucher, c'est l'impression que le corps produit sur notre main.

Or cette impression qui n'est pas l'objet extérieur prouve-t-elle au moins son existence ? Pour le vulgaire, oui, et c'est pourquoi l'existence des corps nous paraît si évidente ; scientifiquement, non. Il est bien vrai que tout effet doit avoir une cause et, par conséquent, ces impressions doivent en avoir une ; mais qui nous dit que cette cause est l'objet extérieur que nous croyons voir ? ne pourrait-il y en avoir une autre ?

Je suppose, par exemple, qu'une âme soit suspendue dans le vide absolu et que Dieu lui donne toutes les sensations que vous croyez avoir en ce moment-ci : elle se croirait assise dans le fauteuil où vous êtes, au coin du même feu qui vous chauffe ; elle croirait qu'elle tient ce même livre que vous avez dans la main ; elle se croirait entourée des mêmes personnes qui sont autour de vous ; elle se rappellerait les mêmes circonstances de votre vie passée que vous vous rappelez vous-même ; en un mot, elle croirait à l'exis-

tence de tout ce qui vous entoure comme vous y croyez vous-même et, cependant, rien de tout cela n'existerait, puisque nous avons supposé qu'elle serait suspendue dans le vide absolu, dans une situation encore plus périlleuse que celle de Prométhée cloué sur son rocher. Dieu lui-même serait la cause de ses sensations et non pas les objets extérieurs : qui vous dit qu'il n'en est pas ainsi et pensez-vous que cela soit au delà de sa puissance ?

Au fond, est-ce une supposition si extraordinaire ? n'est-ce pas exactement ce qui se passe dans le rêve? Là aussi, nous voyons un monde extérieur, le même souvent que nous voyons quand nous sommes éveillés ; nous voyons des arbres, des forêts, des prairies, des maisons ; nous voyons également des personnes qui nous entourent ; nous les entendons ; bien mieux, nous leur parlons, nous agissons ; nous avons pleine conscience de vivre et d'agir, et cependant tout ce monde n'existe pas, puisque nous sommes restés dans notre chambre fermée et obscure ; nous n'avons fait rien de ce que nous avons cru faire, puisque nous n'avons pas bougé de notre lit ; bien mieux, ce monde n'existait même pas sur la rétine de notre œil à l'état d'impression, ni dans les organes de nos sens. Il n'existait absolument que dans notre esprit, c'est-à-dire dans nos sensations, qui se sont renouvelées.

Peut-être ce monde n'est-il qu'un rêve continuel, peu différent de l'autre ; peut-être n'y a-t-il qu'une seule per-

sonne qui existe. Au moment où j'écris, je crois que c'est moi. Au moment où vous me lisez, vous croyez naturellement que c'est vous. Mais êtes-vous bien sûr de me lire, ne sont-ce pas vos propres pensées qui vous passent devant les yeux, comme il arrive dans les rêves, alors que l'on croit lire un livre?

A la rigueur, Dieu aurait parfaitement pu s'éviter la peine de créer le monde ; il lui aurait suffi pour cela de nous donner directement toutes les sensations que celui-ci nous donne. Supposez que Dieu donne à quelques âmes les mêmes sensations à propos des objets extérieurs : celles-ci croiront habiter le même pays, faire partie de la même agglomération sociale, de la même famille; bien qu'elles puissent exister à des distances infinies et qu'elles n'aient jamais pu être en communication les unes avec les autres, elles croiront se voir, s'entendre ; elles croiront se disputer, se battre ; s'il y a une guerre. elles croiront se tuer les unes les autres, bien qu'en réalité elles aient été dans une complète impossibilité de le faire.

Il n'est même pas nécessaire de supposer qu'il n'y ait qu'une seule âme qui existe et qui reçoive toutes les impressions ; peut-être toutes les âmes ont-elles leur existence parfaitement distincte et séparée ; peut-être sommes-nous bien réellement en rapport les unes avec les autres ; mais ce monde extérieur que nous croyons voir n'est dû qu'à des sensations communes qui nous sont données par groupes.

Ce que nous pouvons dire, c'est que, s'il en était ainsi, nous ne nous en apercevrions, ni vous ni moi.

Oui, peut-être que toutes ces choses qui font les objets constants de mes désirs et de mes recherches n'existent pas ; ces places, ces positions brillantes que j'ambitionne n'existent pas ; ces biens, cette fortune dans lesquels je me complais n'ont pas plus de réalité que les plaisirs et les jouissances qu'ils me procurent ; la rue où je demeure, la maison où j'habite, les personnes qui m'entourent, ne sont peut-être qu'une vaine apparence ; les soucis qui me tourmentent continuellement, les inquiétudes de toute sorte qui m'accablent, mes affaires, la profession que j'exerce, les embarras de fortune que j'éprouve, les pertes que je subis, les injustices que je souffre, les inimitiés qui me poursuivent n'ont peut-être aucune réalité ; peut-être que cette occupation de notre sol par les Prussiens, que nos divisions politiques et que cette république de M. Gambetta qui nous menace ne sont qu'un pénible cauchemar. Dieu me les envoie pour m'éprouver, pour m'apprendre à les mépriser et à le préférer lui-même continuellement à tout ce qui n'est pas lui, mais au fond tout cela n'existe pas.

Bien mieux, peut-être que ce corps auquel je me crois si intimement uni n'existe pas. Je le vois, je le touche, mais ce bras, cette tête, ces organes mêmes de mes sens, à propos desquels je crois voir tout ce qui m'environne, ne sont peut-être qu'une illusion comme le reste ; la seule chose

dont je ne puis pas douter, c'est moi-même, — c'est ce moi qui est continuellement modifié, qui subit toutes ces sensations ; pour celles-ci, rien, absolument rien, ne m'indique à quels êtres elles correspondent au dehors.

Le laboureur se courbe péniblement sur cette terre, qu'il arrose de ses sueurs, mais cette terre n'existe pas ; sa charrue n'est qu'une vaine apparence, aussi bien que la récolte qui s'ensuivra ; tout ce prétendu travail s'est passé dans son esprit : rien ne s'est produit au dehors.

L'industriel fait marcher son usine, il achète les matières brutes, il les transforme, il les revend et en touche l'argent ; les matières brutes qu'il a achetées, les produits qu'il revend, l'argent qu'il en retire, son usine elle-même, tout cela n'existe pas, ou, du moins, tout cela n'existe que dans son esprit.

Le savant cherche à découvrir les lois de la nature ; il fait des expériences ; il compose et décompose les corps ; mais les corps n'existent pas ; ces lois qu'il croit trouver ne s'appliquent à rien ; ces expériences qu'il croit avoir faites ne se sont, comme tout le reste, passées que dans son esprit.

Peut-être vivons-nous tous ainsi dans une continuelle illusion ; nous croyons voir le monde extérieur, le toucher, le sentir ; nous ne voyons que les propres modifications de notre âme ; peut-être ne sortons-nous jamais de nous-même, et Dieu, qui tient notre âme dans un creuset, nous envoie-t-il les joies et les peines, les jouissances et les épreuves,

les biens et les maux, par le moyen des sensations, pour éprouver notre âme, la fortifier, lui apprendre à le préférer à toute chose; comme le chimiste verse ses réactifs dans les substances dont il veut connaître la nature.

Descartes fait à ce sujet une objection : si le monde extérieur, dit-il, n'existait pas ou du moins n'avait d'existence que dans notre esprit, comme Dieu nous donne la croyance qu'il existe, Dieu nous tromperait, ce qui est contraire à sa souveraine perfection. — C'est ainsi que Descartes est obligé de remonter jusqu'à Dieu pour prouver l'existence du monde extérieur.

Nous avouons que ce raisonnement ne nous paraît pas décisif. Si Dieu avait jugé bon que le monde que nous appelons extérieur n'existât que dans l'esprit de l'homme, il eût créé l'homme, et surtout le monde extérieur, d'une manière différente de celle que nous imaginons, mais pour cela il ne nous tromperait pas.

Remarquez que, dans un cas comme dans l'autre, le résultat pour nous serait absolument le même ; les objets extérieurs se montreraient à nous avec la même évidence apparente, rien ne serait changé dans nos rapports avec eux, et nous serions toujours dans la même impossibilité où nous sommes en ce moment soit de prouver qu'ils existent, soit de prouver qu'ils n'existent pas en dehors de nous.

Après tout, relativement aux destinées de l'homme, l'existence de ce monde extérieur n'est que secondaire et acces-

soire; l'important pour lui, c'est la vie morale, c'est l'obéissance au devoir; le monde extérieur ne nous est donné que comme un moyen de développer cette vie morale, il n'est qu'une occasion d'exercice, de lutte et de victoire; qu'importe donc qu'il existe réellement ou qu'il n'existe qu'en apparence, du moment que cette apparence ne peut être distinguée de la réalité?

On ne voit même pas pourquoi Dieu aurait créé autre chose que des apparences, car, ainsi que nous le verrons dans un instant, nous ne saisissons dans le monde rien autre chose que les apparences, c'est-à-dire que les phénomènes extérieurs. Pourquoi aurait-il créé des réalités qui seraient totalement invisibles à nos yeux, et hors de notre portée? Le monde extérieur n'existe que pour nous : à quoi donc servirait une réalité que nous ne pourrions pas saisir?

Néanmoins, il est bien vrai que, s'il en était ainsi, l'homme serait dans l'erreur, puisqu'il croit que le monde existe en dehors de lui, tandis qu'il n'existerait qu'en lui; mais, en ce cas, est-ce Dieu qui le tromperait? n'est-ce pas plutôt l'homme qui se tromperait lui-même? En effet, Dieu le crée d'une certaine façon conforme au but qu'il se propose; il n'a point à s'inquiéter des fausses idées que celui-ci peut se faire, ni à les redresser; c'est à l'homme à faire lui-même cette besogne. Après tout, son erreur n'est pas invincible, puisqu'il peut toujours faire le raisonnement que nous faisons en ce moment pour montrer que les sensations ne prouvent

pas d'une manière absolue l'existence du monde extérieur. Nous allons voir dans un instant que le monde tel que nous le voyons n'est qu'une fausse apparence dépourvue de toute réalité, qu'il n'est composé que d'images fausses et trompeuses, que presque tous les hommes prennent pour les corps véritables. Dirons-nous que c'est Dieu qui nous trompe en nous les présentant? Non, c'est nous qui nous trompons. Dieu n'est pas engagé à nous faire voir le monde tel qu'il est. Pourquoi serait-il obligé de nous renseigner sur le mode d'existence qu'il lui a plu de lui donner, s'il avait jugé bon qu'il n'existât que dans notre esprit? ce sont là des confidences qu'il n'est pas tenu de nous faire, et ce n'est pas nous tromper que nous laisser ignorer le fond des choses. Remarquons-le bien d'ailleurs, pour n'exister que dans notre esprit, le monde n'en existerait pas moins, d'une existence différente que celle que nous pensons, il est vrai ; néanmoins il existerait.

Pour notre part, nous ne croyons pas qu'il y ait d'argument capable de prouver invinciblement l'existence du monde extérieur. Nous parlons, bien entendu, de l'évidence scientifique, et non point de l'évidence vulgaire. Tous les hommes pensent que le monde extérieur existe, et ils ont raison ; nous-même, si le lecteur veut bien nous permettre de lui dire toute notre pensée, nous ne ferons aucune difficulté de déclarer que nous le croyons également; seulement nous le croyons, non pas comme

une chose certaine, mais comme une chose probable.

Ces images, en effet, sous lesquelles le monde extérieur nous apparaît, sont fixes, constantes, soumises à des lois régulières; cela suffit pour conclure que ce ne sont point des fantômes et des rêves, produits de notre imagination.

De plus, pourquoi Dieu se serait-il épargné la peine de créer le monde? est-ce que le monde lui a coûté quelque effort dont il eût été bien aise de se dispenser? Il est bien vrai que ce monde réel est inutile, puisqu'il est invisible et hors de notre portée, et que nous ne sommes jamais en rapport qu'avec les apparences; mais, pour lui, c'est la même chose, de créer des apparences ou de créer des réalités.

Enfin, n'est-il pas plus simple, plus naturel, de supposer que le monde existe, puisque nous croyons le voir? Pourquoi Dieu nous ferait-il croire que le monde extérieur existe s'il n'existait pas? pourquoi nous donnerait-il des sensations, s'il n'y avait rien derrière elles? Il n'était pas forcé de nous donner l'idée de ce monde extérieur, notre âme pourrait exister sans être en rapport avec celui-ci; du moment que Dieu nous en a donné l'idée, c'est qu'il existe réellement.

Tout cela est très-suffisant pour nous convaincre que le monde extérieur existe, mais il en résulte, non point une certitude, mais une simple probabilité; aussi ne faut-il pas nous étonner qu'un certain nombre de philosophes, entre autres Malebranche et Berkeley, aient pu douter très-sérieu-

sement de la réalité du monde extérieur. Le premier en a douté rationnellement et ne trouvait la confirmation du monde extérieur que dans la foi, et particulièrement dans le récit de la création de la Genèse; le second en doutait absolument.

Toutefois, n'est-ce point une chose digne de remarque qu'avant de commencer l'étude du monde extérieur, il faille débuter par faire un acte de foi à son existence? Et faites-y bien attention, cela ne dépend pas d'un raisonnement métaphysique dont on pourrait contester la légitimité, mais d'un fait scientifique, d'un fait physiologique, à savoir, qu'entre nous et les objets extérieurs il y a, dans les organes de nos sens, une impression, l'impression gravée sur la rétine de mon œil, laquelle n'implique pas nécessairement leur existence.

II

Nous admettons donc que le monde extérieur existe; nous allons montrer qu'il est pour nous absolument invisible, que nous ne le connaissons pas, que nous ne pouvons pas le connaître.

Nous ne voulons même pas nous servir de l'argument de l'inconstance et de l'extrême variabilité des sensations et des impressions. Il est certain que les hommes ne voient

pas les objets de la même façon; un myope ne voit pas les mêmes choses qu'un presbyte; les uns, dans un objet, sont frappés par les lignes, les autres par les couleurs : c'est ce qui fait en peinture les coloristes et les dessinateurs; bien mieux, les impressions ne restent pas les mêmes aux différentes époques de la vie dans le même individu; or, comme le monde extérieur ne nous est connu que par les impressions, puisque ces impressions sont elles-mêmes changeantes et variables, on en pourrait conclure que la connaissance que nous avons du monde extérieur est fausse. Mais nous admettons tout d'abord que cette variabilité des impressions a sa cause dans les organes, qui sont plus ou moins imparfaits, et qu'en somme, quand les organes sont bons, les hommes voient les mêmes choses ou à peu près.

Nous ne voulons pas nous servir de l'argument qu'on peut tirer de certaines erreurs des sens que la raison et la science rectifient d'ailleurs très-facilement. Ainsi, je regarde le soleil, il m'apparaît comme un corps plat et rond, et comme je le vois lever le matin à un point de l'horizon et se coucher à un autre point, j'en conclus qu'il tourne autour de la terre; ce sont là deux erreurs dans lesquelles me font tomber mes sens.

De même, sur le miroir qui est au fond de notre œil, tous les objets extérieurs viennent s'imprimer comme sur une surface plate et sans profondeur; c'est par l'habitude, par la réflexion, c'est par la comparaison entre ces deux ima-

ges légèrement dissemblables qui sont dans nos yeux, c'est-à-dire par un travail intellectuel, que nous arrivons à penser que les objets les plus petits sont les plus éloignés, et que nous établissons des plans différents dans ce que nous voyons. C'est par un travail analogue que certaines différences dans la manière dont les corps sont éclairés nous indiquent une surface arrondie, comme le tronc d'un arbre, par exemple. Ce travail s'appelle la perspective; il est le résultat de notre raison et aussi des données du sens du toucher. C'est parce que nous touchons les objets arrondis que nous les voyons ronds; c'est parce qu'il nous faut plus de temps pour gagner un objet qui nous apparaît petit sur le miroir de notre œil que nous concevons qu'il est plus éloigné.

Il y a également beaucoup d'autres erreurs dans lesquelles nos sens nous font tomber et que la science rectifie très-facilement: tel est ce phénomène qu'on appelle le mirage, lequel nous représente, par réfraction, un lac là où il n'y a qu'une plaine aride, ou bien celui qui nous représente comme cassé un bâton qui est plongé dans l'eau, et bien d'autres.

Remarquez-bien tout le parti que nous pourrions tirer de ces erreurs. Eh quoi! pourrions-nous dire, est-il donc vrai, mes sens, que vous me trompiez, que si je m'en rapportais uniquement à vous, je tomberais dans une foule d'erreurs et même dans de continuelles erreurs? Si vous me trompez

ainsi dans les occasions où je m'en aperçois, ne dois-je point croire que vous me trompez également dans d'autres occasions où je ne m'en aperçois pas? Aussi, à l'avenir, votre témoignage m'est suspect et je ne vous croirai plus.

Mais nous ne voulons pas donner à cet argument plus de force qu'il n'en a réellement; la raison et la science suffisent pour nous faire découvrir les erreurs dont nous parlons. Nous retiendrons ce fait que les sens nous trompent très-souvent, et nous admettons que nous ne devons les croire que lorsque leurs données auront été rectifiées par la raison; leur témoignage ne nous semblera plus irrécusable; nous n'y croirons que lorsqu'il aura été contrôlé. Dans ce cas seulement, la connaissance du monde extérieur nous paraîtra certaine. Nous allons voir que c'est une confiance à laquelle il faut que nous renoncions.

Or voici ce que nous disons : c'est que non-seulement les sens nous trompent quelquefois, mais qu'ils nous trompent toujours; c'est que non-seulement ils nous font tomber en certaines erreurs, mais encore que leur témoignage en lui-même est toujours faux, radicalement faux; c'est, en un mot, que la connaissance qu'ils nous donnent du monde extérieur ne se compose que d'apparences toujours trompeuses, toujours incomplètes, de sorte que la connaissance du monde extérieur nous échappe complétement.

Pour prouver cette proposition, quelque invraisemblable qu'elle nous paraisse, nous n'aurons qu'à prendre un mi-

croscope et examiner n'importe quel objet que vous voudrez, car il n'y en a pas seulement quelques-uns que nous ignorons, nous les ignorons tous.

Si je prends une feuille d'arbre, par exemple, et que je l'examine au microscope, je lui trouve un aspect absolument différent de celui qu'elle avait à l'œil nu ; de même, si je prends un microscope plus puissant que le premier, je lui trouve encore un aspect tout différent de celui qui m'a été donné par le premier microscope. De ces trois aspects quel est le vrai, quel est celui qui me fait véritablement connaître l'objet? Est-ce le dernier ? Mais je puis toujours supposer un instrument plus puissant que celui dont je me suis servi et des aspects toujours différents les uns des autres, lesquels se rapprocheront toujours de la réalité, qui nous est absolument inconnue. D'un autre côté, tous ces divers aspects ne peuvent être tous vrais, puisqu'ils sont différents et qu'une chose ne saurait être plusieurs choses à la fois; ils se contiennent bien les uns les autres, il est vrai; tous ils sont les développements les uns des autres, je le veux bien ; tous ils sont, j'y consens, des images plus ou moins parfaites de la chose, mais aucun n'est la chose elle-même.

Or revenons à ce premier aspect que nous présente la feuille quand nous la considérons en elle-même. Qu'est-il, comparativement à la feuille, sinon une image incomplète, très-incomplète et ne ressemblant pas du tout à la feuille

elle-même. Est-ce trop de dire que ces images sont fausses et trompeuses et qu'elles ne peuvent nous faire connaître le monde extérieur?

Cette expérience, que nous pourrions renouveler sur n'importe quel corps, suffit à elle seule pour prouver que nous ne connaissons le monde que par des images imparfaites, grossières, et qu'en somme nous ne le connaissons pas; mais, pour qu'il ne reste aucun doute dans l'esprit de nos lecteurs, allons plus avant et montrons que nous ne connaissons réellement aucun des êtres qui nous entourent et notre propre corps lui-même.

Entendons-nous bien. Nous connaissons autour de nous des groupes de sensations ou plutôt d'impressions. Ces groupes d'impressions, nous les nommons, les uns, du soufre ou de fer; les autres, un chêne; les autres, une rose; les uns, nous les nommons nos amis; les autres, nos ennemis; les autres même, nous les nommons notre propre corps; ces groupes, nous saisissons très-bien leurs propriétés, nous les distinguons parfaitement les uns des autres, nous avons même du goût ou de l'amitié pour les uns et du dégoût et de l'aversion pour les autres, mais, en somme, nous ne les connaissons pas, nous ne savons pas ce qu'ils sont dans le fond; la preuve en est que nous ne saurions pas le dire.

Demandez à un savant ce que c'est que le soufre, que le fer, que l'argent, ou n'importe quel autre corps. Il

vous dira que le soufre est un corps jaune; il pourra vous dire à quelle température il entre en fusion, les corps dans la composition desquels il se trouve, la manière de le fabriquer, ses usages; mais il ne vous dira pas ce qui fait que le soufre est soufre, en quoi il diffère des autres corps, du fer, par exemple; ou, s'il vous répond, il ne vous répondra que par des hypothèses que rien ne justifie. Il vous dira, par exemple, que tous les corps sont composés d'un fluide nommé éther et que les différents mouvements imprimés à ce fluide font les différents corps. Mais demandez-lui ce que sont ces mouvements et s'il les a vus, il vous dira qu'il n'en sait rien.

Ce que nous venons de dire pour le soufre, nous pouvons le dire pour la substance de tous les corps, laquelle nous est profondément inconnue.

Sans aller si loin et sans descendre jusqu'à la substance des corps, demandez à un physicien ce que c'est que la chaleur, que la lumière, que l'électricité, que le magnétisme. Il pourra vous exposer toutes les lois suivant lesquelles agissent tous ces agents physiques; il pourra même vous dire qu'ils sont produits par des mouvements et vous faire d'ingénieuses expériences pour montrer comment la chaleur se transforme en lumière et en électricité, et *vice versa;* mais demandez-lui ce que sont ces mouvements eux-mêmes, en quoi ceux qui produisent la chaleur diffèrent de ceux qui produisent l'électricité, il vous dira qu'il ne les connaît

pas, qu'il ne les a jamais vus, qu'en un mot il ignore ce que sont les agents physiques.

Si vous demandez au naturaliste ce que c'est qu'un être vivant, quel qu'il soit, depuis l'être le plus rudimentaire qui n'est guère qu'une cellule vivante jusqu'à l'être le plus compliqué, le corps de l'homme, sa réponse sera la même. Sans doute il pourra distinguer quelles sont les différentes fonctions du corps, les divers organes qui s'y rencontrent, les opérations physiques et chimiques qui s'y produisent; mais si vous lui demandez en somme ce qu'est la vie, il vous dira que les éléments simples dont les corps organisés se composent sont l'oxygène, l'hydrogène, l'azote et le carbone, ce qui ne vous avancera pas, puisqu'il ne sait ce qu'est chacun de ces corps, ni comment ils peuvent produire la vie; il vous dira que la vie se manifeste d'abord dans ce qu'on appelle l'élément anatomique, c'est-à-dire la cellule, la fibre, le tube; que ces éléments, en se groupant les uns les autres, produisent les organes, puis les corps, et que ce travail se fait par la résultante des millions de forces agissant les unes à côté des autres; mais si vous lui demandez ce que c'est que cette cellule elle-même, quelle est la force qui est en elle, le mouvement dont elle est animée, par quelle puissance elle peut arriver, en se groupant avec les autres, à former des mécanismes aussi compliqués que le corps humain, il vous dira qu'il n'en sait rien.

Or, remarquez-le bien, ceci peut s'appliquer non-seulement au corps de l'homme, à votre propre corps, mais à tout être organisé, c'est-à-dire à toutes les plantes, à tous les animaux. Nous venons de voir plus haut que nous ignorions ce que sont les êtres inorganisés, c'est-à-dire les pierres, les métaux, la terre elle-même; nous ignorons également ce que sont les êtres organisés, les plantes, les arbres, les animaux de toutes sortes, notre propre corps; l'être et la vie partout nous échappent. Que nous reste-t-il donc de ce monde extérieur que nous croyons connaître sur le témoignage de nos sens, et que nous ignorons si complétement?

Nous ignorons complétement tout ce qui nous entoure, même les êtres les plus vulgaires, ceux dont nous nous servons tous les jours; nous ne savons ce qu'est la goutte d'eau qui nous désaltère, la pierre que nous rencontrons sur notre chemin, l'herbe des champs que nous foulons du pied, la fleur que nous cueillons, l'arbre sous lequel nous cherchons un abri.

Qu'on nous permette une comparaison. L'astronome qui étudie les astres dans son télescope observe certaines apparences qui les représentent. Croit-il pour cela les connaître? Mais ce soleil qui lui apparaît sous une forme si petite est des milliers de fois plus gros que la terre; cette lune, la plus rapprochée de tous les corps célestes, est elle-même à une distance énorme; enfin, ces étoiles, qui ne se montrent à lui que par des scintillements, sont elles-mêmes des so-

leils entourés de satellites qui sont à des millions de lieues. Il ne s'imagine pas les connaître ; son ambition ne va pas si loin ; il se borne à constater leur existence, les mouvements dont ils sont animés, les lois auxquelles ils obéissent, il sait qu'il n'a devant lui qu'une image imparfaite.

Il en est de même pour les êtres qui nous entourent. Il nous est aussi impossible de connaître une goutte d'eau et une pierre qu'il nous est impossible de connaître les astres. Nous pouvons constater leurs propriétés, les lois auxquelles ils sont soumis, mais quant à les connaître en eux-mêmes, nous ne le pourrons jamais. Leur être est aussi compliqué que le sont le soleil et les étoiles, et l'apparence sous laquelle ils se montrent à nous, aussi incomplète et trompeuse.

L'homme est ainsi placé entre deux mondes, l'infiniment grand, qui est en même temps infiniment éloigné, et l'infiniment petit. Il ne peut saisir ni l'un ni l'autre par la même raison qui est qu'ils échappent aux organes de ses sens. Entre ces deux mondes il y a le monde visible qu'il saisit, mais qu'il ne saurait s'expliquer, car il se résout toujours dans l'infiniment petit.

Nous ne nous étonnerons pas que les sens ne nous fassent pas connaître les objets extérieurs, quand nous réfléchirons qu'ils ne nous mettent pas en rapport avec eux.

Pour revenir sur ce que nous disions au commencement, quand nous regardons un objet, ce n'est pas cet objet même

que nous voyons, mais l'image qu'il trace sur la rétine de notre œil. Or quel rapport y a-t-il entre cette image et l'objet? Aucun. Nous avons même vu qu'à la rigueur cette image n'implique pas l'existence de l'objet, puisqu'on peut supposer que cette impression nous vient directement de Dieu.

Je regarde un arbre, par exemple : je vois un tronc d'une couleur noirâtre, d'une apparence rugueuse, surmonté de branches qui sont elles-mêmes couvertes de feuilles vertes d'une forme déterminée. L'impression ne me donne pas autre chose.

Qu'est-ce qu'un arbre, cependant, dans la réalité? C'est un être composé de tissus extrêmement délicats et serrés, rangés par couches concentriques qui se divisent en écorce et bois. La séve, puisée dans la terre par les racines, monte jusque dans les dernières feuilles et forme chaque année une de ces couches que nous voyons. Ceci, c'est l'arbre tel que nous pouvons l'observer, si, ne nous contentant pas de l'apparence grossière que les sens nous donnent, nous l'ouvrons pour l'examiner intérieurement et l'étudier. Mais ceci n'est pas encore l'arbre lui-même, car pour arriver à une notion plus exacte, un arbre est un assemblage de tissus, d'éléments anatomiques, de forces combinées de telle façon que, soit par une résultante, soit par l'impulsion d'une force centrale, elles se développent en racines, en bois et en feuilles; au fond, c'est quelque chose que je ne peux pas dé-

finir et que je ne connais pas. C'est ainsi que les mêmes objets apparaissent différemment à chacun de nous, et que les mêmes sensations éveillent en nous des idées différentes. Les sensations ne me disent pas cela ; elles se contentent de nous montrer cette image grossière et imparfaite qui n'a aucun rapport avec la réalité.

Quelque chose peut parfaitement nous faire comprendre la manière dont les sensations nous font connaître le monde extérieur, c'est un instrument de physique qu'on voit souvent dans les fêtes de village et qui s'appelle le diorama. Il consiste dans une chambre noire portée sur des pieux entourés de rideaux. Dans l'intérieur se trouve une feuille de papier blanc sur laquelle se reflète la vue du paysage environnant. Cette impression colorée qu'on voit sur le papier est-elle la nature elle-même ? Assurément non, puisqu'il n'y a devant nous qu'une feuille de papier et que nous savons très-bien où sont les êtres que nous voyons. C'est donc une image, une image d'ailleurs imparfaite et grossière de la réalité. — Réfléchissez-y, et vous verrez qu'il y a, entre le monde extérieur et les impressions, exactement la même différence qu'entre le monde extérieur et cette image que vous avez devant vous.

Lorsque nous regardons dans une glace les objets qui existent au dehors, ne faisons-nous aucune différence entre l'image reflétée et les objets eux-mêmes ? Mais les objets, si nous les touchons, se montrent à nous comme des corps

ayant leurs trois dimensions : longueur, largeur, épaisseur. Dans l'image, je n'en vois que deux; je ne vois que des surfaces. Ensuite plus je me rapproche de ces objets, plus je vois en eux des détails que l'image ne me montre pas à la distance où elle est placée. Cette image n'est pas la reproduction fidèle de l'objet, elle n'en est que l'abrégé; elle n'est pas l'objet d'ailleurs, car si je casse la glace, elle disparaît; elle est détruite sans que l'objet ait cessé d'exister et même sans qu'il ait été déplacé; elle n'en est donc qu'une dépendance.

Nous-même, quand nous sommes devant une glace, il est impossible que nous ne voyions pas la différence qu'il y a entre nous et l'image reproduite. — Moi, je suis un être sentant, pensant, voulant; c'est par un acte de ma volonté que je suis devant cette glace et que je me regarde. Je sens mon âme qui existe; je sens mon corps, lequel se compose de tissus extrêmement délicats dans lesquels se remue la vie. Par la pensée même je puis entrer dans son intérieur, voir les organes qui le composent, la manière dont ils fonctionnent et rechercher ce qu'est cette vie dont il est animé. Au contraire, cette image qui se reproduit sur l'étain ne sent pas, ne pense pas, ne veut pas; elle n'existe pas par elle-même, elle ne vit pas, elle ne se pose pas les questions que je me pose en ce moment; elle est morte, bien qu'elle remue lorsque je fais des mouvements, ou plutôt elle n'a jamais existé; bien mieux, comme image, elle est grossière

et infidèle, mon corps est un être bien autrement compliqué qu'elle me le laisse croire. — En un mot, elle n'est pas moi-même; elle ne me ressemble en aucune façon, et je ne la prendrai jamais pour moi.

Quand nous regardons un tableau, un paysage, nous avons une impression analogue à celle que nous avons en regardant la nature, et cependant quelle différence entre l'image qui se trouve sur ce tableau et les objets eux-mêmes qu'il représente! Le paysage véritable se compose d'une infinité d'êtres: combien de millions de brins d'herbes, de feuilles, combien de milliers d'arbres n'avons-nous pas devant nous? Le peintre, pour le rendre, procède par masses; trois coups de pinceau font des centaines d'arbres et des milliers de feuilles; une tache blanche, voilà une maison; deux taches blanches, voilà un palais; le Créateur n'a pas été plus vite lorsqu'il a fait le monde; mais est-ce là l'image exacte de la nature? Assurément non, il n'en a reproduit que l'effet.

Ainsi donc, nous ne voyons le monde extérieur que par les images, mais encore ces images que nous voyons sont inexactes, absolument inexactes; elles ne nous donnent des objets qu'une représentation grossière; elles sont à l'égard des objets ce que sont ces images à bon marché qu'achètent les enfants aux soldats et aux paysages qu'ils représentent.

Pour revenir aux comparaisons dont nous nous servions

tout à l'heure, il y a autant de différence entre les objets véritables et les images que nous voyons qu'entre celles-ci et le tableau qui les représente. Quel rapport y a-t-il, par exemple, entre un arbre tel que nous le voyons, et les cinq ou six coups de pinceau qui suffisent pour le représenter? L'apparence est la même, assurément, puisqu'ils sont l'image l'un de l'autre; mais l'un est un être compliqué, composé de milliers de parties, l'autre n'en est que la reproduction. Quel rapport y a-t-il entre ces êtres tels que nous les voyons au dehors, et l'image qu'on voit sur la feuille de papier dans le diorama? L'un est un être subsistant par lui-même, l'autre n'est qu'une apparence qui ne subsiste pas et s'efface aussitôt. Ici la comparaison est plus exacte et plus conforme à ce qui se passe dans notre œil, où les images les plus diverses se succèdent les unes après les autres sans laisser aucune trace.

Il en est absolument de même pour tous les êtres que nous voyons; l'image qui s'en trace dans notre œil ne les exprime que très-grossièrement. Quel rapport y a-t-il entre le soleil lui-même, tel qu'il existe à des milliers de lieues de nous, et l'apparence sous laquelle il se montre à nous? La différence est aussi grande entre les êtres, tels qu'ils existent, et ceux que nous voyons; entre une goutte d'eau, entre une pierre, entre un arbre, entre un animal quelconque et les images par lesquelles nous les connaissons.

De tout cela que faut-il conclure? C'est que le monde lui-

même, tel que nous le voyons, est loin d'être la reproduction du monde véritable, qu'il n'en est guère que le signe destiné à nous faire voir où il est, plutôt qu'à nous le faire connaître ; il n'est guère qu'un trompe-l'œil destiné à nous faire distinguer les objets les uns des autres.

Oui, ce monde extérieur est en tout semblable à ces décors qu'on voit dans les théâtres ; on croit tout y voir, des arbres, des forêts, des lacs, la mer immense, des montagnes, des vallons ; tantôt ce sont des chaumières qu'on y aperçoit, tantôt des palais ; le spectateur, dominé par son illusion, croit que tout cela existe ; l'acteur lui-même, influencé par tous les objets qui l'entourent, se figure qu'il est le personnage qu'il représente ; mais, au fond, ces apparences n'ont pas plus d'épaisseur qu'une feuille de carton.

Un décor, ce n'est pas assez dire, ce monde extérieur est un voile qui nous cache les objets, un nuage qui les enveloppe et les dérobe à notre vue; car, cela est très-remarquable, non-seulement il ne nous les fait pas connaître, mais il nous les cache, il nous empêche de les voir, il nous présente à leur place quelque chose qui n'est pas eux, qui n'a rien de commun avec eux et que nous prenons pour eux.

Oui, l'expression est juste : nos sensations, c'est-à-dire ce monde extérieur que nous voyons, est comme un voile répandu sur le monde véritable, et lorsque nous voulons connaître celui-ci, comme nous faisons en ce moment, il faut soulever ce voile malgré la violence de nos préjugés et de

nos habitudes qui nous fait prendre ce voile pour la réalité.

Non-seulement ce monde extérieur que nous voyons ne nous fait pas connaître le monde véritable, mais il est lui-même la cause de toutes les erreurs que nous commettons à son sujet. Il nous fait lui attribuer des propriétés qui appartiennent à son image, mais qui ne lui appartiennent pas à lui-même, il est la cause de la fausse évidence avec laquelle nous croyons le voir, il nous fait croire que nous le connaissons quand nous ne le connaissons pas, il nous fait croire qu'il n'y a d'évidence que dans le témoignage des sens, que les seules choses connues sont celles que nous voyons et que nous touchons ; tandis qu'au contraire, elles sont très-inconnues et même incertaines. Il n'y aurait pas tant de matérialistes si l'on était convaincu du peu de certitude qu'il y a dans ce qu'on appelle la matière. Ce faux monde extérieur, que nous prenons pour le véritable, est sans contredit une des plus grandes sources de nos erreurs.

inerte et sans qualité, qui donne aux corps les apparences sous lesquelles nous les voyons. — On conçoit après cette explication qu'une pierre quelconque n'est point une chose aussi simple qu'on pourrait croire, et qu'il faut que nous connaissions bien peu la nature des corps puisque nous sommes réduits à faire de pareilles hypothèses pour les expliquer.

Il en est de même pour la vie ; les uns expliquent la vie en disant qu'elle est la résultante de forces physiques et chimiques qui nous sont d'ailleurs parfaitement inconnues, lesquelles, après avoir essayé des millions de combinaisons, arrivent à former des êtres aussi compliqués que les corps organisés et à leur donner le pouvoir d'être cause, ou l'activité. D'autres attribuent la vie à la résultante des forces spéciales nommées forces vitales, dont nous avons parlé sous le nom d'éléments anatomiques. D'autres admettent, au contraire, une force unique qu'ils appellent principe vital ou âme, laquelle développe le corps dans un plan donné, l'anime et pourvoit à sa conservation.

Voilà ce qu'est le véritable monde extérieur, voilà du moins ce qu'il peut être. On comprend, en effet, comment ces hypothèses que nous pouvons faire sont loin de nous faire connaître sa nature, combien elles sont incertaines, combien elles nous laissent ignorer de choses, en supposant que le principe sur lequel elles s'appuient soit la vérité. Remarquons, de plus, que tous les êtres qui composent le

monde extérieur appartiennent soit à l'une des classes dont nous venons de parler, soit à toutes les deux, en sorte que notre incertitude s'étend absolument à tout ce qui existe en dehors de nous, y compris notre corps lui-même, qui est de tout ce qui existe ce que nous ignorons le plus.

Mais si c'est là le monde véritable, qu'est-ce donc que celui que je crois voir et que je prends continuellement pour lui ? C'est une apparence, c'est une image, c'est une illusion, c'est un fantôme; mais ce fantôme, quel est-il ? C'est l'impression gravée sur la rétine de notre œil, c'est l'image qui se reflète sur le miroir qui est au fond de l'organe de la vue ; cette impression n'a aucune réalité extérieure, ou plutôt elle n'existe qu'en moi, elle est une modification de moi-même, elle est moi-même. Lorsque je regarde des arbres, des maisons, les rues de cette grande ville avec tous les gens qui les remplissent, ce n'est pas le monde extérieur que je vois, je ne sors pas de moi-même, c'est moi-même que je contemple en eux.

Mais comment se fait-il que nous puissions commettre cette erreur ? Ce faux monde n'existe pas, il n'existe qu'en moi, il n'existe que sur la rétine de notre œil, comme nous le disions plus haut ; il est une dépendance de mon esprit. Si je ferme les yeux, il disparaît ; si je meurs, il meurt avec moi. Comment se fait-il que je le prenne pour le véritable et que je lui attribue une existence et une réalité dont il est totalement dépourvu ?

Cela tient à ce que, sans m'en rendre compte, je transporte au dehors les modifications qui n'existent qu'en moi; je leur donne la réalité, je leur donne l'être, je leur donne la vie. Ce monde extérieur, en effet, n'est qu'une création de mon esprit; mais ceci demande que nous nous y arrêtions un instant.

Si je regarde un paysage, je vois des coteaux, des vallons, des arbres, je les vois en dehors de moi; bien mieux, comme je vois les arbres s'agiter par le vent, les hommes marcher, j'ai la ferme conviction que tous ces êtres qui sont là existent; cependant, si nous remontons à l'origine de ce phénomène qui est devant mes yeux, il est facile de voir qu'il n'en est rien; la seule chose que je vois est une image tracée sur la rétine de notre œil, image variable et changeante, il est vrai, avec les mouvements qui ont lieu dans le monde extérieur, mais qui n'est qu'une image. Bien mieux, cette image est plate; elle ne me donne même par elle-même aucune notion de la distance à laquelle sont placés les objets; c'est seulement par l'habitude, par les jeux de lumière, par la petitesse ou la grandeur, que ma raison parvient à les placer les uns plus près, les uns plus loin, à la place qui leur convient. Est-ce là un monde vivant, un monde réel? Assurément non. Ce n'est qu'une image, c'est ce que nous avons appelé une impression, c'est-à-dire ce phénomène qui précède la sensation, ou plutôt c'est une collection d'impressions. Ces impressions qui ne sont qu'en moi,

je les transporte au dehors, à la place même où l'habitude me fait penser que doivent exister les corps véritables ; puis je leur attribue la réalité, je les regarde comme existant, comme vivant à la place même de ce monde véritable que je ne vois pas, qui n'est point eux, qui ne leur ressemble pas, mais dont ils sont les signes et les voiles, ainsi que nous venons de le voir.

Il est tellement vrai que ce monde extérieur n'est qu'une modification du moi, n'est que moi-même, qu'il nous est facile de montrer que toutes les propriétés que nous croyons voir en lui n'existent qu'en moi et sont des sensations : car il est très-remarquable et très-curieux que nous transportions au dehors et sans nous en apercevoir, non-seulement nos impressions, mais encore nos sensations, qui sont cependant tout ce qu'il y a de plus personnel en nous, puisqu'elles sont l'effet agréable ou désagréable produit par les impressions. Que nous transportions au dehors nos impressions, il y a là quelque chose de très-curieux, mais qui peut à la rigueur se comprendre, puisque ces impressions nous viennent du dehors, bien qu'elles n'existent qu'en nous ; mais que nous transportions également au dehors nos sensations, qui ne sont que l'effet produit par nos impressions, cela doit nous étonner bien plus encore.

On dit, par exemple, qu'un fruit a bon goût, qu'une fleur a une agréable odeur, qu'un instrument de musique a un beau son : quelles locutions vicieuses ! Est-ce qu'un fruit

peut avoir du goût? Mais, pour avoir du goût, la première condition est d'avoir un palais. Est-ce qu'une fleur peut avoir une odeur? Mais l'odeur ne peut exister que dans un organe de l'odorat. Est-ce qu'un instrument peut avoir un beau son? Mais le son ne peut exister que dans l'ouïe. C'est nous qui sommes seuls susceptibles de percevoir le goût d'un fruit, l'odeur d'une fleur ou le son d'un instrument, mais nous prenons cette sensation qui est en nous, qui est nous-même, puis nous la considérons comme une qualité de ces objets extérieurs. comme une chose qui leur appartient et qui fait partie de leur être.

J'en dirai autant de la chaleur, de la lumière, des couleurs et de toutes les sensations que nous transportons ainsi au dehors pour en gratifier le monde extérieur.

On dit que la glace est froide, qu'un fer rouge est chaud, rien n'est plus faux. Le fer ne saurait être chaud, puisqu'il n'a pas d'organe du toucher; c'est moi qu'éprouve la chaleur quand je m'approche de lui.

On dit que le soleil est lumineux, cela ne saurait être: la sensation de lumière ne peut exister que dans mon œil et non dans le soleil, et quand je considère la lumière comme une propriété du soleil, je ne fais que transporter en lui les modifications qu'il produit en moi.

Il en est de même de toutes les couleurs. On dit qu'une feuille est verte, on a le plus grand tort : la feuille ne saurait être ni verte ni d'aucune couleur. La couleur verte

n'est qu'une sensation qui ne saurait exister ailleurs que dans mon esprit.

On dit de même qu'un corps est dur au toucher, cette locution est impropre. La dureté est une sensation qui n'existe qu'en moi et non pas dans le corps.

Est-ce à dire pour cela que toutes ces sensations dont je parle et dont je pourrais multiplier le nombre ne correspondent à rien dans les corps véritables? Assurément non; mais ces sensations elles-mêmes n'existent qu'en moi, sont des dépendances du moi et, lorsque je les attribue au monde extérieur, je ne fais que me transporter moi-même dans le monde extérieur et lui donner les qualités qui m'appartiennent; c'est moi que je contemple en lui.

Dans les corps, et j'entends dans les corps véritables, il y a bien des causes auxquelles ces sensations correspondent; seulement ces causes me sont complétement inconnues, comme les corps eux-mêmes. Quelle est la cause de la chaleur, de la lumière? Les savants disent que ce sont les vibrations de l'éther. Nous le voulons bien. En ce cas, ce sont ces vibrations qui existent dans les corps et qui leur appartiennent et non pas la sensation de lumière et de chaleur.

On dit également que les couleurs sont produites par les vibrations des molécules de la surface des corps sous l'influence des vibrations lumineuses de l'éther. En ce cas, les vibrations de ces molécules sont ce qui leur appartient et non pas la sensation des couleurs.

Un exemple nous fera mieux comprendre. On sait que le son est produit par les vibrations de l'air. La faculté de produire ces vibrations est donc ce qui appartient à l'instrument, mais non pas le son lui-même, qui est une sensation et qui n'existe qu'en moi.

Nous pourrions en dire autant de l'odorat, du goût, de la dureté au toucher. Nous trouvons toujours dans les corps une cause des sensations qu'ils produisent en nous laquelle nous est souvent inconnue; si nous nous bornons à leur attribuer cette cause, nous sommes dans la vérité, mais lorsque, par un acte instinctif et involontaire de notre esprit, nous leur attribuons nos propres sensations comme des qualités, nous leur transportons nos propres modifications de notre être, nous nous mettons en eux et nous nous contemplons nous-mêmes en eux [1].

N'est-ce pas exactement ce qui arrive avec nos impressions, qui ne sont également que des modifications de nous-mêmes ?

Ce monde extérieur que nous croyons voir n'est pas le monde véritable, il est nous-mêmes; nous croyons voir les corps, nous ne voyons que les propres modifications de notre être; c'est lui-même que l'homme contemple dans tous les êtres qui l'entourent.

L'homme a deux grandes causes de toutes ses erreurs :

[1] Janet, *le Matérialisme contemporain.* — De la matière en général.

tantôt il regarde comme existant en dehors de lui des choses qui n'existent qu'en lui : c'est ce qui arrive pour le monde extérieur ; tantôt il regarde comme existant en lui, comme dépendant de lui, des choses qui existent en dehors : c'est ce que nous verrons plus tard à propos des vérités nécessaires.

Remarquons enfin que toutes les autres propriétés que nous remarquons dans la matière, et notamment l'étendue et l'impénétrabilité, nous sont données par les sensations, sont des sensations. Nous devons donc en tirer cette conséquence qu'elles existent en nous et non pas du tout dans les objets extérieurs, dont les propriétés nous sont complétement inconnues.

Qu'est-ce que l'étendue, en effet, sinon une continuité de sensations ? Lorsque je regarde un corps, il produit sur la rétine de mon œil une impression ; cette impression elle-même est composée d'une multitude d'impressions plus petites, groupées les unes autour des autres, auxquelles correspondent des sensations ; elles me donnent l'idée d'une surface continue, laquelle j'appelle l'étendue ; cette étendue, elle est le résultat de la continuité de mes sensations, elle est elle-même une sensation, elle existe dans mon esprit, elle existe en moi comme la sensation de chaleur, de lumière, de couleurs, d'odorat, de goût, mais elle n'existe pas dans les corps extérieurs, elle n'existe même pas dans mon impression, c'est-à-dire dans l'image gravée

sur la rétine de mon œil. Il est bien vrai qu'il y a dans les corps une cause qui produit en moi la sensation de l'étendue; cette cause, je ne la connais pas; mais, lorsque je leur attribue l'étendue comme une propriété, je transporte en eux mes propres modifications, comme lorsque je dis que le fer rouge est chaud, que le soleil est lumineux; pour rester dans la vérité, il faudrait dire que les corps sont, non pas étendus, mais qu'ils nous causent la sensation d'étendue, sans que je sache à quoi tient cette cause.

Prenons un autre exemple. Je suppose que je monte en ballon et que d'une certaine hauteur je puisse voir tout un pays, tout un département, par exemple; je verrai des masses vertes qui seront les forêts, des masses jaunâtres qui seront des plaines et des masses blanches qui seront des villes et des villages. A la hauteur où je me trouve placé, toutes ces masses sembleront continues et ne feront qu'une seule surface, et cependant est-ce là ce qui arrive dans la réalité? Ces masses vertes sont composées d'arbres, lesquels se composent de millions de feuilles, de branches et de troncs ayant chacune une existence distincte et séparée; ces masses jaunâtres se composeront d'épis de blés parfaitement séparés les uns des autres; enfin, ces masses blanches se composent de maisons dans lesquelles habitent et vivent les hommes en s'occupant à leurs affaires. Du ballon où je suis placé, je ne vois sur la rétine de mon œil que des masses informes et immobiles, tandis que, dans la

réalité, dans toutes ces masses, il y a la plus grande diversité et les mouvements les plus variés; au moment où je suis dans les airs, il se passe peut-être une révolution dans les masses blanches qui sont les villes.

Il en est de même absolument pour les corps qui nous environnent. Nos sens sont tellement limités dans leur action que nous ne voyons les moindres corps, une pierre, une goutte d'eau, un arbre, que de la même manière que nous voyons le pays dont il s'agit de notre ballon. Nous ne voyons que des masses, rien de plus; mais dans ces masses il y a des détails que nous ne saisissons pas, il y a des mouvements que nous ne pouvons imaginer; ne voyant que la masse, nous remarquons en elle certaines propriétés que nous attribuons aux corps, par exemple, la continuité, l'étendue; mais en cela nous avons tort, car cette propriété, qui appartient à l'apparence, qui n'existe que sur notre œil, à l'impression, peut très-bien ne pas appartenir au corps lui-même que nous observons. L'étendue n'est qu'une continuité de sensations, qu'une continuité d'impressions; elle n'existe que sur l'image gravée dans notre œil, elle n'existe que dans notre esprit, elle n'existe point dans les corps eux-mêmes.

J'en dirai autant de l'impénétrabilité, si l'on entend par là la résistance que les corps opposent au toucher. Cette résistance n'existe que dans ma sensation, elle est une sensation, lorsque je l'attribue au corps lui-même; je trans-

porte en lui ma sensation comme une qualité, je mets en lui une modification de moi-même, je dis qu'un corps est impénétrable comme je dis qu'il est chaud, qu'il est de telle couleur; il est bien vrai qu'il y a en lui quelque chose qui fait l'impénétrabilité, mais cette cause, je ne la connais pas; ce que je devrais dire, c'est, non pas qu'il est impénétrable, mais qu'il me cause la sensation d'impénétrabilité, ce qui est tout différent et ce qui laisse l'impénétrabilité où elle doit être, c'est-à-dire en moi-même.

Si l'on donne à ces deux mots, non plus le sens physique dont nous venons de parler, mais un sens métaphysique, et si l'on dit que l'étendue est la faculté d'occuper un lieu, c'est-à-dire d'être limité dans un certain espace, et que l'impénétrabilité est la faculté d'occuper ce lieu à l'exclusion de tout autre corps, ces deux propriétés, qui ne sont plus données par l'observation, mais par la raison, appartiennent à tous les êtres créés, aux esprits aussi bien qu'aux corps, en ce sens que les uns et les autres sont limités et que deux êtres ne peuvent jamais confondre leur existence.

Toutes les propriétés des corps n'existent donc que dans notre esprit; nous ne savons qu'une seule chose des êtres qui nous entourent, c'est qu'ils existent, et encore nous n'avons à cet égard, non pas une certitude, mais une probabilité; pour ce qu'ils sont réellement, nous ne le savons pas, nous ne pouvons pas le savoir et notre ignorance va si loin à cet égard qu'il nous est impossible, ainsi que nous le

verrons plus tard, de trouver une qualité distinctive entre l'âme et le corps, puisque toutes les propriétés de ceux-ci ne sont que des sensations et ne nous disent rien sur la cause qui les produit.

Singulier monde que ce monde que nous voyons! plus nous cherchons à le saisir, plus il nous échappe, il est comme une glace qui fond et disparaît entre nos mains, il est comme un fantôme qui se dissipe à mesure qu'on le regarde; il n'est pas le monde extérieur, puis il n'en est qu'une image imparfaite et grossière qui ne peut nous le faire connaître; il n'est qu'une fausse apparence, qu'un vain décor; ce n'est pas assez: il est un voile qui cache les objets, qui les dérobe à notre vue, et qui nous fait tomber à leur égard en toutes sortes d'erreurs. Mais ce n'est pas tout, il n'existe pas, il n'a aucune réalité, il n'est qu'une illusion, qu'un fantôme, et lorsque je veux pousser plus loin, je découvre qu'il est une modification du moi, qu'il est moi-même et que c'est moi que je contemple en lui. Est-ce donc à dire qu'il n'est qu'un vain mirage, qu'un rêve, que le produit d'une hallucination? ne recouvre-t-il donc aucune réalité, et lorsque nous cherchons cette réalité qui nous fuit sans cesse, sommes-nous donc comme Tantale dévoré par la faim, qui voit fuir sans cesse les mets qui lui sont perpétuellement présentés?

IV

Nous avons à cœur d'éviter toute exagération, et nous ne voulons point nous laisser emporter par le désir de dire des choses qui surprennent et étonnent.

Voyons donc ce qu'il y a de positif dans le monde extérieur tel que nous le voyons.

Nous avons vu plus haut que ce monde extérieur ne consiste que dans les impressions sur les organes de nos sens, n'existe qu'en nous et n'implique pas nécessairement l'existence des objets en dehors de nous, puisqu'à la rigueur ces impressions pourraient nous venir directement de Dieu, qui aurait pu s'épargner ainsi la peine de créer le monde. Il n'est pas probable qu'il en soit ainsi, mais enfin cela est possible et, pour notre part, nous ne connaissons pas de raison qui puisse nous convaincre d'une manière absolue que cela ne soit pas.

Cette réserve faite, admettons l'existence des objets extérieurs et voyons jusqu'à quel point nous pouvons les connaître.

L'image que nous en voyons est bien une image incomplète, grossière même, si l'on veut, de l'objet véritable et partant fausse et trompeuse ; si nous la prenons pour la réalité, il est bien vrai que nous tombons dans une erreur grossière.

Néanmoins, cette image, si imparfaite qu'elle soit, a un mérite, elle vient de l'objet lui-même, elle est la reproduction non de ce qu'il est, mais de sa masse, elle ne me donne pas tous les détails, mais elle me donne les principaux, ou du moins quelques-uns des principaux, elle est pour ainsi dire un abrégé de l'objet; il y a entre elle et les véritables objets extérieurs la même différence qu'entre les objets vus de loin et les objets vus de près; mille détails nous échappent; au lieu de voir les différentes parties de l'être, nous ne voyons que des masses. Combien le soleil n'est-il pas différent de l'image sous laquelle nous le voyons, lorsque je me regarde dans une glace! combien cette apparence n'est-elle pas différente de ce que je suis réellement!

On comprend que, si nous prenons ces images pour la réalité, nous sommes à l'égard du monde extérieur dans une complète erreur et dans l'illusion la plus grande; nous le croyons beaucoup plus simple et beaucoup moins compliqué qu'il n'est, nous sommes exposés de plus à prendre les qualités de la masse que nous voyons pour les qualités de l'objet, mais en somme, comme abrégé, cette image est ressemblante; elle me laisse ignorer bien des choses de l'être que je vois, elle m'en laisse même ignorer beaucoup plus qu'elle ne m'en fait connaître, mais enfin elle m'en laisse connaître quelques-unes qui sont celles dont j'ai besoin pour distinguer les objets les uns des autres et les faire

servir à mon usage, tandis que celles que j'ignore sont celles qui les constituent dans leur fond et qui n'ont pour moi qu'un intérêt de curiosité.

De plus, cette image que je vois est une image en quelque sorte vivante; comme elle vient de l'objet, elle se modifie continuellement avec lui; c'est en cela qu'elle diffère des images ordinaires que nous avons sous les yeux, lesquelles sont immobiles. Lorsque je fais un mouvement devant une glace, ce mouvement est immédiatement reproduit; la rétine est aussi un miroir et les images qui se produisent à sa surface ont l'apparence de la vie, comme elles ont l'apparence de la réalité. Toutefois, remarquons-le, il s'en faut de beaucoup que tous les mouvements qui se produisent dans les corps se traduisent dans leur image; nous n'en voyons même qu'un très-petit nombre relativement à ceux qui existent. Selon une certaine théorie physique, tout est mouvement dans la nature; les différents corps s'expliquent par les différents mouvements du fluide impondérable; les agents physiques ne sont autre chose que les vibrations de l'éther; tout être ne serait que de l'éther mis en mouvement. Souvent, au-dessus d'une cheminée, on voit par l'effet des gaz qui se dégagent tous les objets extérieurs s'agiter, trembler et comme pris d'un mouvement vibratoire; cette apparence peut nous faire comprendre ce que sont les corps dans cette théorie; nous les croyons inertes, immobiles, ils sont dans un continuel

mouvement. Mais si nous ne connaissons pas tous les mouvements qui animent la matière ; si même nous n'en connaissons qu'un petit nombre, néanmoins nous en connaissons les principaux. C'est ainsi que nous voyons les corps se développer, les arbres grandir et les plantes se couvrir de fleurs.

Enfin, il est bien vrai que ce monde extérieur que je vois n'existe qu'en moi, que sur la rétine de mon œil, puisqu'il n'est qu'une image ; il est bien vrai qu'il est moi-même par conséquent, mais cette image, par ce travail de l'esprit que l'on appelle la perspective, je la vois à la place de l'objet lui-même ; elle le remplace, elle le recouvre pour ainsi dire, et c'est pour cette raison qu'elle m'apparaît comme réelle et que nous croyons qu'elle existe. Sans la perspective qui nous fait voir les objets à leur place, cette illusion n'existerait pas pour nous et nous comprendrions que nous n'avons devant nous que des images.

Voilà donc où nous en sommes sur la connaissance du monde extérieur. Nos sens ne nous en donnent qu'une image incomplète et trompeuse, mais cette image nous vient indirectement du monde extérieur lui-même, et est l'image des masses ; nous ne voyons pas, nous sommes bien loin de voir les mouvements qui se produisent dans les corps, mais nous voyons les principaux ; enfin, ce monde extérieur que nous voyons n'existe pas, n'a pas de réalité, mais nous le voyons à la place même qu'occupe le corps.

On comprend qu'une connaissance aussi incomplète du monde extérieur doive avoir des conséquences très-grandes sur les résultats de la science. Toute la science du monde extérieur est basée en effet sur ces fausses apparences, sur cette réalité trompeuse, sur cette image inconstante, mais c'est là une question que nous réservons pour le chapitre suivant.

CHAPITRE II

DE LA SCIENCE DU MONDE EXTÉRIEUR ET DES LIMITES TRÈS-ÉTROITES DANS LESQUELLES ELLE EST RENFERMÉE.

I

Nous venons de voir, dans le chapitre précédent, combien la connaissance que nous avons des corps est imparfaite; on comprend par là même combien le domaine des sciences qui ont pour but le monde extérieur, c'est-à-dire des sciences cosmologiques, est étroit et restreint.

Pour connaître un être quelconque, il faut pouvoir répondre à cinq questions qui se posent naturellement à son sujet.

D'abord, quels sont les phénomènes par lesquels il se présente à nous? quelle est sa grosseur, sa forme, sa couleur, sa densité, son poids, etc.?

Ensuite, quelles sont les lois auxquelles sont soumis ces phénomènes, c'est-à-dire les règles qui président à leur

reproduction? que deviendra ce corps sous l'influence des agents physiques, de la chaleur, de la lumière, de l'électricité? quel espace parcourra-t-il, abandonné à lui-même, sous l'action de la pesanteur? dans quelles proportions se combinera-t-il avec tel autre corps pour former un corps nouveau?

Mais ce n'est pas tout, et, pour connaître un corps, il faut encore connaître sa substance, c'est-à-dire le fond de son être, le principe constitutif qui fait que ce corps est tel corps et n'est point un autre. Tous ces phénomènes extérieurs dont nous parlons, toutes les qualités que nous trouvons dans les corps ne sont que l'enveloppe qui les recouvre; il faut que ces phénomènes reposent sur quelque chose, il faut qu'il y ait en dessous d'eux un principe spécial qui les soutienne. Ce principe est ce que nous appelons la substance, ou l'être, parce qu'il le constitue à lui tout seul. Quel est ce principe? les corps sont-ils composés de parties indivisibles de matières nommées atomes, animées les unes vis-à-vis des autres de divers mouvements qui constituent les différents corps? sont-ils, au contraire, composés de forces groupées les unes autour des autres?

Pour connaître un corps il nous faut connaître également son origine, d'où il vient, qui l'a créé. Est-ce le hasard qui a animé ces atomes de mouvements si compliqués et si admirables? est-ce le hasard qui a combiné ces forces d'une manière si savante? est-ce le hasard qui a dressé si habile-

ment cet échafaudage d'atomes, qui a produit cet enchevêtrement de forces que nous appelons un corps? est-ce lui qui fait que les mêmes phénomènes se reproduisent constamment d'après des lois si invariables et si fixes? Si ce n'est pas lui, ces lois sont donc le résultat d'un plan conçu avec intelligence et exécuté avec suite. Si elles sont les actes d'une volonté supérieure, quelle est cette volonté? qu'est-ce que Dieu? Pour connaître les corps il me faut connaître leur cause.

Enfin, Dieu a créé les êtres, mais il les a créés pour un but déterminé, pour une fin précise; il me faut donc connaître encore la fin pour laquelle cet être a été créé, son utilité, son but, sa destination. Ce monde que nous voyons est-il éternel?

Nous n'avons parlé ici que d'un corps inanimé, mais nous pourrions prendre les plantes, les animaux, notre corps, notre âme elle-même. Nous pourrons constater que pour chacun il faut répondre à ces cinq questions dont nous venons de parler. Pour les plantes et les animaux, la question de la substance se complique de la question de la vie, et pour l'âme elle se complique de la question de l'union de l'âme et du corps.

Voyons ce que les sciences cosmologiques peuvent nous apprendre sur chacun de ces points.

Elles nous font connaître d'abord les phénomènes extérieurs, non point tous, il est vrai; comme nous avons vu

plus haut, il se passe dans les corps un nombre infini de modifications que nous ne pouvons pas même apercevoir, et, à tout prendre, le nombre des phénomènes que nous apercevons n'est rien auprès de celui qui nous échappe. Ce petit nombre de phénomènes nous donne des corps cette connaissance incomplète et fausse dont nous avons parlé, cette connaissance qui n'est point, à proprement parler, celle des corps, mais celle des masses; mais qui, étant à peu près fixe, nous suffit pour distinguer les corps les uns des autres et les faire servir à nos usages, sans que pour cela nous puissions dire que nous les connaissons. Toutes les sciences cosmologiques ont réussi à classer un nombre plus ou moins considérable de faits, il n'y a eu pour elles de progrès que du jour où elles se sont résignées à ce travail de patience; c'est là leur domaine propre, le domaine des faits.

Quant aux lois qui régissent ces phénomènes, comment la science pourrait-elle les connaître? Elles sont absolument hors de notre portée. L'observation externe ne peut en aucun cas les saisir: elles sont invisibles comme les corps eux-mêmes. La seule chose que nous puissions atteindre, c'est l'ordre dans lequel ces divers phénomènes apparaissent, leur succession, et comme cet ordre est toujours le même, nous pouvons en conclure, par induction, que ces deux phénomènes sont causés l'un par l'autre, et qu'ils se succéderont toujours. C'est ainsi que, dans les sciences, on for-

mule des lois qui ne sont point du tout les lois véritables, mais qui ne sont rien autre chose que la succession des phénomènes.

Or remarquez la conséquence très-importante qui résulte de ce fait, que nous ne connaissons pas les lois en elles-mêmes, mais dans quelques-unes de leurs applications; c'est d'abord que nous ne connaissons pas les véritables lois, qui sont pour toujours soustraites à notre vue, et que nous ne les connaîtrons jamais; c'est ensuite que ces lois que nous connaissons, et dont l'ensemble constitue les sciences physiques et naturelles, sans être fausses en elles-mêmes, sont très-incomplètes, et, bien probablement, les cas particuliers d'autres lois beaucoup plus générales que nous ne pouvons pas atteindre. Nous n'avons, pour cela, qu'à nous rappeler ce que nous disions il n'y a qu'un instant, c'est-à-dire qu'il y a dans les corps une infinité de phénomènes qui nous échappent; la manière dont ils se succèdent nous échappe donc également, et cela explique comment nous ne connaissons qu'un très-petit nombre de lois, relativement à celles qui existent, et comment nous ignorons la manière dont ces lois peuvent se relier les unes aux autres.

Prenons la plus célèbre de toutes les lois physiques, la loi de l'attraction. Tout le monde reconnaîtra qu'il est absolument impossible d'atteindre cette loi en elle même. La seule chose que nous puissions observer, c'est, d'une part, que les corps sont attirés vers le centre de la terre puisqu'ils tom-

bent lorsqu'on les lâche d'une certaine hauteur ; ce sont, de l'autre, les mouvements des astres.

Newton, en comparant ces deux sortes de phénomènes, a été amené à penser que la force d'attraction pouvait, en se combinant avec une autre force, la force centrifuge, expliquer le mouvement de rotation que les astres ont autour du soleil, et il a pu formuler cette loi que tous les corps s'attirent les uns les autres en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance ; mais, encore une fois, cette loi, on ne la voit pas, on ne voit que la succession des phénomènes ; on ne devrait pas même dire que cette loi existe, mais seulement que les choses se passent comme si elle existait. Newton était de cet avis, et, dans un très-grand nombre de textes, on le voit refuser de s'expliquer sur cette question de savoir si les corps ont le pouvoir de s'attirer les uns les autres ou s'ils agissent par le fait d'une impulsion extérieure ; il ne constate que les phénomènes [1].

L'attraction peut nous donner un autre exemple de la manière dont des lois différentes peuvent se relier les unes aux autres. Depuis Kepler jusqu'à Newton, on a attribué à des

[1] « Je n'examine point quelle peut être la cause de ces attractions; ce que j'appelle attraction peut être produit par une impulsion ou par d'autres moyens qui me sont inconnus. Je n'emploie ce mot attraction que pour signifier en général une force quelconque par laquelle les corps tendent réciproquement les uns vers les autres, quelle qu'en soit la cause. Car c'est des phénomènes de la nature que nous devons

causes différentes la pesanteur et les mouvements des corps célestes ; il y avait, d'un côté, les lois de la pesanteur ; de l'autre, les lois des corps célestes ; c'est Newton qui est parvenu à montrer que ces deux espèces de lois pouvaient très-bien se confondre et être les cas particuliers des mêmes lois. Plus tard, quand il s'est agi d'expliquer la nature interne des corps, on a très-bien pu faire cette hypothèse que la force qui retient les atomes et les molécules des corps est également cette même force de l'attraction. S'il en était ainsi, ce serait un autre exemple de la manière dont des forces qui paraissent différentes peuvent se ramener à un principe unique. Les savants, du reste, voient d'assez grandes difficultés à cette hypothèse et considèrent plutôt les lois de la composition des corps comme des lois inconnues dont l'attraction, au contraire, serait un cas particulier [1].

apprendre quels corps s'attirent réciproquement et quelles sont les lois et les propriétés de cette attraction, avant de rechercher la cause qui les produit. » (*Optices*, liv. III, quest. 31.)

(*Essai de philosophie religieuse*, par Emile Saisset, t. I, p. 211. — Janet, *le Matérialisme contemporain*, p. 63.)

[1] « Séduits par la grandeur et la généralité de la loi newtonienne, les physiciens ont cru longtemps que l'attraction universelle était aussi la force qui devait expliquer la structure des corps et tous les phénomènes qui s'y rapportent. Ils ont pris cette force pour point de départ de leurs recherches sur les différentes parties de la physique, depuis la théorie de la capillarité jusqu'à celle de l'élasticité. Peut-être les progrès de la science nous amèneront-ils un jour à un principe plus géné-

Si je prends de même les lois de la lumière, de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme, je vois qu'on les a considérées pendant bien longtemps comme faisant partie de domaines absolument distincts et séparés dont l'ensemble constituait la physique ; on leur attribuait pour cause un agent physique particulier qui, dans aucun cas, ne se confondait avec les autres. Or la science moderne est arrivée aujourd'hui à prouver que tous les agents physiques ont une origine commune, le mouvement, la vibration, qu'ils ne sont autres que des mouvements différents ; elle a montré que, dans certains cas, ces mouvements se produisent les uns les autres : c'est ainsi que le frottement ou le choc produisent toujours de la chaleur, que la lumière est toujours accompagnée d'un dégagement de calorique; bien mieux, elle a même montré qu'ils s'engendraient toujours réciproquement et que, si l'on ne pouvait le constater, cela tenait à l'insuffisance de nos moyens d'observation. Qui nous dit que toutes les lois que nous avons observées à propos de chacun de ces agents physiques ne sont pas les cas particuliers d'autres lois beaucoup plus générales qui les relieraient toutes ensemble?

Pour les substances, d'après ce que nous avons dit, il est

ral que l'attraction universelle, dont celle-ci ne serait en quelque sorte qu'une conséquence partielle, et qui serait capable de rendre compte de la mécanique moléculaire, en même temps que de la mécanique céleste. » (Laugel, *Probl. de la nature*, p. 94.)

inutile d'insister bien longtemps pour montrer que, pas plus que les lois, nous ne pouvons pas les connaître : encore pour celles-ci, avons-nous la succession des phénomènes qui peut nous en donner les apparences grossières; mais les substances sont complétement soustraites à notre vue, car les phénomènes extérieurs sous lesquels elles nous apparaissent ne peuvent en aucune manière nous en donner une idée.

Quant à l'origine des choses et à leur destination, on comprend également que ce sont là des questions sur lesquelles les sciences physiques et naturelles ne peuvent absolument rien dire. Leur procédé est l'observation externe : comment pourraient-elles s'expliquer sur l'origine et la destination des êtres? est-ce que ces deux objets peuvent en aucune manière tomber sous nos sens? il faudrait pour cela que le Créateur eût mis sur chaque objet sa marque de fabrique et l'usage auquel il le destine; il faudrait qu'il eût écrit son nom en lettres de feu dans les cieux; il ne l'a pas fait : aussi la science n'a-t-elle rien à répondre à ces deux questions. La paléontologie, qui est de toutes les sciences celle qui remonte le plus dans le passé, peut bien nous renseigner sur les différents âges du monde, sur les différents états dans lesquels s'est trouvée notre planète; elle peut bien nous dire par quelles différentes périodes a passé l'homme; elle aura beau nous énumérer l'âge de pierre, l'âge de la pierre polie, l'âge de fer, etc., elle ne nous dira jamais qui a créé l'homme, ni qui a créé le monde.

Mais, dira-t-on peut-être, ces grandes questions de l'origine et de la fin des êtres nous intéressent fort peu, ce sont là des questions théoriques dont nous n'avons que faire ; que m'importe de savoir qui a créé les êtres et pourquoi ils ont été créés? je n'ai besoin de savoir que ce qu'ils sont, et l'usage que j'en puis faire.

Pour notre part, nous ne pouvons admettre qu'il n'y ait aucune utilité à savoir qui a créé tous les êtres et pourquoi ils sont créés, d'où ils viennent et où ils vont. Quoi ! voilà ce monde, avec toutes ses magnificences, voilà l'ordre admirable des mouvements célestes, voilà les milliers d'étoiles qui brillent au firmament, voilà cette distribution régulière du jour et de la nuit. Ici-bas, voilà l'immensité des mers, la pureté du ciel, l'éclat du soleil ; voilà la profondeur des forêts, l'admirable variété des plantes et des animaux, tous sortant d'un même type, se modifiant à l'infini, tous composés des mêmes éléments se diversifiant sans cesse, et vous dites qu'il ne m'intéresse pas de savoir qui a fait toutes ces merveilles et ce qu'elles deviendront ! Vous dites qu'il ne m'intéresse pas de savoir si toutes ces beautés doivent vivre éternellement ou sont destinées à périr !

Mais qu'est-ce donc si j'en arrive à moi-même, à mon âme? Croyez-vous qu'il me soit indifférent de connaître qui m'a créé, pourquoi je suis créé, quels sont les devoirs qui s'imposent à moi et ce que je fais sur cette terre? croyez-vous qu'il me soit indifférent de savoir si je suis venu ici par

hasard, si je suis le produit inattendu de forces qui se sont rencontrées et combinées? Suis-je dans le monde comme ces excroissances qui poussent aux arbres sans qu'on sache pourquoi elles sont venues, ou bien y ai-je été placé par quelqu'un qui m'a créé, qui m'a donné un but à remplir, une fin à atteindre? On dira ce qu'on voudra, il n'y a pas de question qui soit plus intéressante que celle-là et plus digne d'occuper notre attention.

Est-ce à dire que, sur ces deux grandes questions, l'origine et la fin des êtres, nous ne sachions rien, et qu'il faille nous résigner à ignorer parce que la science est muette? Heureusement, non; mais ce que nous savons, ce n'est pas par la science, c'est-à-dire par les sciences cosmologiques, par les sciences d'observation externe que nous le savons, c'est par d'autres sciences, à l'aide de procédés différents, c'est par la philosophie avec l'observation interne que nous arrivons à le connaître, c'est par l'étude de l'âme, c'est par la connaissance que nous acquérons de la puissance et des perfections de Dieu dont nous avons sous les yeux la magnifique expression; j'ajouterai aussi, c'est par la religion, qui seule nous donne des connaissances précises sur la fin et la destination des êtres.

Mais, dira-t-on, ces grandes questions de l'origine et de la fin des êtres, aussi bien que celles de l'être lui-même, de la substance, sont du domaine de la philosophie et ne regardent pas les sciences cosmologiques. Soit; mais alors il ne faut

pas que les sciences cosmologiques aient la prétention de remplacer la philosophie, il ne faut pas qu'elles prétendent tout expliquer par elles-mêmes, il ne faut pas qu'elles disent que l'observation externe seule peut nous faire tout connaître, autrement la philosophie n'a qu'à se retirer et qu'à les abandonner à elles-mêmes ; elles s'aperçoivent alors que leur domaine est extrêmement restreint, qu'il ne s'étend pas au delà des phénomènes et de leur succession, qu'elles ne peuvent atteindre ni les véritables lois, ni les substances, ni l'origine et la fin des êtres, que leur certitude n'est que médiocre, puisqu'elles ne peuvent assurer qu'il y a quelque chose derrière les phénomènes qu'elles constatent, et enfin que leurs prétendues lois ne sont que des connaissances grossières, imparfaites, incomplètes des grandes lois de la nature, que nous ne connaissons pas.

Mais arrêtons-nous ici et entrons dans le détail de chaque science pour voir ce qu'elle sait, ce qu'elle ignore, ce qu'elle ignorera toujours, en un mot, quelles sont ses limites.

II

La physique a pour but l'étude des phénomènes que présentent les corps, en tant que ceux-ci n'éprouvent pas de changement dans leur composition ; elle diffère par là de la

chimie, qui s'occupe des phénomènes qui altèrent plus ou moins leur nature.

La physique divise les corps en trois espèces : les corps solides, les corps liquides et les corps gazeux ; puis elle étudie séparément les lois qui les régissent, lois dont quelques-unes sont véritablement curieuses et singulières ; par exemple celle-ci : qu'un corps plongé dans un liquide perd une partie de son poids égale au poids du liquide déplacé ; ou bien cette autre loi, principe de la presse hydraulique, qu'une pression opérée sur un point de la surface d'un liquide se reproduit tout entière sur toutes les parois du vase qui le contient ; en sorte que l'effort produit par la personne qui opère est multiplié dans la proportion des surfaces.

Elle prend ensuite, les uns après les autres, les différents agents physiques : la chaleur, la lumière, le magnétisme, l'électricité, elle étudie leurs différentes manières d'agir sur les corps, elle découvre les lois auxquelles ils sont soumis, et, pour cela, elle imagine des instruments extrêmement ingénieux, d'une délicatesse infinie, de manière à isoler le phénomène dont il est question au milieu de la multiplicité des phénomènes qui apparaissent en même temps que lui.

La physique va encore plus loin : elle s'occupe de faire servir à nos besoins ces agents extérieurs dont elle est parvenue à découvrir les lois ; elle crée les locomotives, les bateaux à vapeur, pour nous transporter sur terre et sur

mer, avec une vitesse dont nous n'avions pas une idée auparavant, les télégraphes électriques pour nous mettre en rapport d'un bout du monde à l'autre, les ballons pour nous enlever dans les airs, et, à l'aide de toutes ces inventions, on peut dire qu'elle a changé toutes nos conditions d'existence.

En somme, pour revenir à la connaissance des corps, la physique démontre assez facilement les causes les plus prochaines des phénomènes, les lois les plus rapprochées de nous, mais quand il s'agit de trouver les causes plus éloignées, les causes dernières, la faculté d'observer lui manquant, elle en est réduite à faire des hypothèses que les faits ne vérifient pas toujours ; c'est son dernier effort pour atteindre la vérité, c'est la limite au delà de laquelle elle ne peut pas aller.

Ainsi, pour expliquer la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme, on supposait autrefois que les corps avaient la faculté de lancer au dehors certains fluides particuliers qu'ils contenaient, lesquels étaient de véritables substances, de véritables êtres, et s'appelaient le fluide calorique, le fluide lumineux, le fluide électrique, le fluide magnétique. On a vécu longtemps sur cette hypothèse de l'émission, à peu près démontrée fausse aujourd'hui.

On explique ces phénomènes par une autre hypothèse, celle des ondulations. Tous les agents physiques ne sont plus que des mouvements, des vibrations, qui nous arrivent au moyen d'ondulations en tout semblables à celles qui se

produisent dans l'eau lorsqu'on y laisse tomber un corps.

Pour l'électricité, l'agent intermédiaire est l'air, puisqu'on a découvert que dans le vide absolu l'électricité ne se transmet pas ; mais pour la lumière, la chaleur, qui nous arrivent du soleil à travers des espaces absolument vides d'air, les physiciens sont obligés d'admettre que les vibrations nous arrivent au moyen d'un fluide particulier, impondérable, que les plus subtils instruments n'ont pu atteindre, et qui est l'éther. Ce fluide est répandu partout, il faut même qu'il pénètre dans les interstices des corps, pour expliquer comment ils sont, jusque dans leur fond, soumis à l'influence de la chaleur.

Le magnétisme se transmettrait également par l'éther ; l'électricité ferait de même dans certains cas, dans les courants induits.

Il faut en convenir, pour une science qui repose sur l'observation externe, c'est une hypothèse singulière que l'existence de ce fluide que personne n'a jamais vu, et auquel on donne un rôle si important, que la physique tout entière repose sur lui [1].

Nous savons, d'un autre côté, combien les ingénieuses

[1] « Il ne sert de rien de cacher que l'immense édifice de la physique moderne repose sur une simple hypothèse; on construit des appareils d'optique dont la puissance étonne le vulgaire, mais ce vulgaire ne serait-il pas plus surpris encore s'il savait que, pour expliquer tous

expériences de MM. Meyer, Grove, Joule, ont mis en évidence l'analogie qui existe entre la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme et le mouvement. On peut transformer à son gré chacun de ces agents physiques en mouvement, et *vice versa;* on fait du mouvement avec de la lumière, avec de la chaleur, avec de l'électricité, de même qu'on fait de la lumière et de la chaleur avec du mouvement, comme il arrive dans le frottement et dans le choc; nous savons même que ces phénomènes ne vont pas généralement les uns sans les autres : toute production de lumière, par exemple, est accompagnée d'une production de chaleur, d'électricité et de magnétisme, bien qu'on ne puisse pas toujours la constater[1]. On peut donc conjecturer que les agents physiques ont une même cause : le mouvement, et alors il faut bien admettre l'existence de l'éther pour le transmettre.

Mais c'est ici même que l'obscurité commence. Quel est cet éther? quelle est sa nature? quels sont ces différents mouvements qui font la chaleur, la lumière, l'électricité, le

les phénomènes lumineux, la science a rempli tout l'univers d'une substance, différente de toutes les substances connues, qui est partout et qu'on ne peut saisir nulle part, dont aucune expérience directe ne démontre l'existence, qui échappe à toute analyse, dont on dit qu'elle existe uniquement parce qu'elle doit exister? » (Laugel, *Problèmes de la nature*, p. 91.)

[1] *Problèmes de la nature*, par Aug. Laugel. De la corrélation des forces. — *Science et philosophie*, du même. De l'Esprit de la physique moderne.

magnétisme ? comment ces mouvements peuvent-ils se transformer les uns dans les autres ? comment font-ils pour se produire simultanément ?

Tout n'est pas dit quand on a attribué les agents physiques aux vibrations de l'éther, il faut encore expliquer comment cela peut se faire ; or la science ne peut pas aller jusque-là.

Enfin, il y a encore une troisième hypothèse pour expliquer les agents physiques. Un savant de notre époque, M. Hirn, a imaginé qu'ils peuvent être dus à des principes immatériels, ou, comme il les appelle, à des principes intermédiaires, à des forces. Ces forces sont au nombre de quatre : la force luminique, la force calorique, la force électrique, la force gravifique ; elles sont répandues dans le monde entier et se pénètrent mutuellement, ou plutôt elles sont les diverses manifestations d'un même principe, de sorte que, lorsque le mouvement augmente chez l'une, il diminue dans la même proportion chez les trois autres : ainsi s'expliquent ces transformations des forces physiques dont nous avons parlé plus haut [1].

On comprend combien il faut que nous ignorions la cause des agents physiques pour que l'on puisse faire toutes ces hypothèses ; et dans le cas où l'une d'elles se-

[1] Hirn, *Analyse élémentaire de l'univers.* — Achille Cazin, *les Forces physiques.* — Laugel, *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1869. Du spiritualisme dans la science.

rait vraie, combien elle nous laisse ignorer de choses!

La chimie divise les corps en deux espèces, les corps simples et les corps composés; elle a reconnu l'existence de cinquante-quatre corps simples, qu'il a été impossible de décomposer et qui sont la base de tous les autres.

Puis elle étudie successivement tous ces différents corps ainsi que leurs principaux composés, elle examine leurs propriétés, les usages auxquels ils peuvent être appliqués, et elle s'appuie plus particulièrement sur la manière de les produire et de les fabriquer.

Elle a mis de côté tous les produits composés d'hydrogène, d'oxygène, d'azote et de carbone, qui sont toutes les substances qui entrent dans les êtres organisés, et elle les étudie à part sous le nom de chimie organique.

Voilà ce que l'on peut appeler le côté pratique de la chimie; chemin faisant, elle a remarqué certains principes, certaines lois extrêmement curieuses dont nous voudrions parler.

Elle a d'abord distingué dans les corps deux forces, la force de cohésion qui unit les molécules semblables, et la force d'affinité qui réunit les molécules dissemblables. C'est en vertu de la seconde que se font toutes les combinaisons chimiques.

Elle a remarqué que lorsque deux corps composés s'unissent ensemble, l'un jouait le rôle d'élément électro-négatif

ou d'acide, et l'autre le rôle d'élément électro-positif ou de base, et qu'il y avait ainsi pour ces composés une espèce de sexe et de mariage.

Enfin, elle a remarqué également que lorsque deux corps se combinent entre eux pour former un autre corps, ils ne se combinent que dans certaines quantités déterminées qu'on nomme les équivalents chimiques, et lorsqu'ils font ensemble plusieurs combinaisons, c'est toujours relativement à ces équivalents dans de certaines proportions extrêmement simples, qui peuvent être exprimées par les chiffres suivants $1\,\frac{3}{2}$, $2\,\frac{5}{2}$, $3\,\frac{7}{2}$: ce sont les lois des proportions définies et des proportions multiples.

Mais si nous abordons la question des substances et de la matière, nous pouvons constater l'impuissance de la science à nous donner autre chose que des hypothèses.

Les uns nous disent que les corps sont composés de parties extrêmement petites, d'une poussière extrêmement fine que les instruments les plus puissants sont bien loin de pouvoir atteindre ; ces parties s'appellent atomes, et bien qu'étendues elles sont absolument indivisibles ; ce sont les premiers éléments de tous les corps.

Ces atomes sont réunis entre eux par une force, peut-être par la force d'attraction, et gravitent les uns autour des autres à des distances infiniment petites, comme les astres gravitent autour du soleil. Peut-être y a-t-il autant d'espèces d'atomes qu'il y a de corps simples, peut-être y a-t-il

une même substance qui est l'éther pour tous les corps, et, dans ce cas, ce sont les différents mouvements qui font les différents corps.

Voilà pour les corps simples. Les corps composés, au contraire, sont formés de molécules, résultats de l'union d'atomes de différentes espèces reliés entre eux par une force.

La force qui unit les molécules des corps simples s'appelle cohésion, celle qui unit celles des corps composés s'appelle affinité. Ce sont deux forces contraires, agissant l'une contre l'autre, puisqu'un corps composé ne se forme que par la décomposition des molécules de deux corps simples.

La cohésion existe dans tous les corps ; lorsqu'elle est très-forte, le corps est solide ; lorsqu'elle est moins forte, il est liquide ; quand elle est très-faible et presque nulle, le corps est gazeux

Autrefois on expliquait la cohésion et l'affinité en donnant aux atomes la faculté de s'attirer et de se repousser ; on admet plutôt aujourd'hui que les atomes sont animés de mouvements, les uns à l'égard des autres. Lorsqu'on fait intervenir des atomes d'une autre espèce, c'est-à-dire des atomes animés de mouvements différents, il s'établit un nouvel équilibre de forces qui produit le corps composé. C'est absolument comme si deux systèmes solaires venaient à se rencontrer; il s'établirait entre les différents astres un système différent des deux qui l'ont formé.

Ainsi la matière tout entière se composerait de petits

mondes, inaccessibles à la vue, mais ayant leurs mouvements, leurs lois, qu'on ne saurait mieux comparer qu'à celles des corps célestes. Cette comparaison des mouvements des atomes et de ceux des corps célestes, de l'infiniment petit et de l'infiniment grand, est très-juste ; des deux côtés nous avons la matière abandonnée à ses propres lois ; on peut bien conjecturer qu'il y a analogie entre les effets. L'un nous échappe par la distance à laquelle il est de nous' l'autre par sa petitesse [1].

Les corps tels que nous les voyons ne sont pas pleins, mais composés de molécules séparées les unes des autres,

[1] Il faut donc considérer tout corps comme un système de corpuscules matériels maintenus dans leurs positions mutuelles par certaines forces attractives ou répulsives. Qu'une nouvelle force s'introduise dans le système et tous les corpuscules chercheront un autre état d'équilibre ; de même que si un grand corps céleste était tout d'un coup lancé des profondeurs de l'espace dans notre système solaire, toutes les planètes, tous les satellites et le soleil lui-même seraient contraints de suivre des routes différentes. Cette comparaison est d'autant plus juste qu'on a le droit de considérer chaque corpuscule matériel comme une sorte de petit monde, comme un tourbillon qui comprend un certain nombre d'atomes en mouvement les uns en face des autres. La molécule est à sa façon un microcosme où les atomes remplacent les corps célestes ; celle du corps simple est un soleil sans appendice planétaire ; la molécule composée est un soleil entouré de planètes ; certaines molécules organiques complexes dépassent en complications tout ce que peuvent montrer les cieux. (Laugel, *Problèmes de la nature*, p. 92. — Saigey, *Physique moderne*. Les Forces attractives.)

à peu près comme sont les éponges ; ceci paraît d'autant plus probable qu'on ne saurait expliquer autrement la porosité, la compressibilité, l'élasticité et la dilatation des corps.

On comprend combien dans une semblable hypothèse tout est obscur. Quelle est cette force qui relie les atomes entre eux ? Est-ce l'attraction ? On comprend mal comment elle pourrait s'exercer à de si petites distances. Est-ce une autre force dont l'attraction serait un cas particulier ?

Y a-t-il des atomes de différentes espèces, ou la matière n'est-elle composée que d'une seule substance, qui nous apparaît sous différentes formes par suite des différents mouvements qui l'animent ?

Enfin quels sont ces mouvements qui donnent un aspect et des qualités si différentes aux différents corps ?

On comprend que nous sommes ici dans le vague et dans l'inconnu. Le système de l'atomisme a reçu comme une espèce de confirmation de la loi des proportions définies et des proportions multiples. Cette fixité de l'équivalent chimique qui se retrouve dans la formation des corps composés et de leurs dérivés se concilie très-bien avec lui. Il semble, en effet, qu'un corps composé soit formé d'un certain nombre d'atomes d'un corps, et d'un certain nombre d'atomes d'un autre corps, et cette composition peut s'expliquer en disant que le nouveau corps se forme par un nouvel équilibre entre les mouvements des deux corps. Remarquons-le toutefois, son explication n'est pas complète,

car il n'explique pas quelle est la cause de ces mouvements qui font les corps simples et les corps composés, cause, d'ailleurs, qui ne saurait être qu'une force, c'est-à-dire qu'un principe immatériel : c'est ainsi que l'atomisme suppose toujours le dynamisme.

Le dynamisme explique les corps par une force active et simple, semblable par conséquent à la nature de l'âme. Dans ce système, le rôle de la matière disparaît presque complétement, ou du moins il devient tellement accessoire qu'il ne peut servir à déterminer la nature des corps. Cette force a un pouvoir d'agrégation par lequel elle s'unit à la poussière inerte et la dispose de toutes façons pour former les différents corps. Elle a en elle un pouvoir de direction, quelque chose qui ressemble à l'instinct des animaux, et c'est grâce à ce pouvoir que prennent naissance ces formes régulières des corps qu'on nomme les cristallisations ; elle a enfin des attractions, des répulsions, ce que les savants appellent des atomicités, en vertu desquelles se forment les combinaisons chimiques et qui répondent à l'affinité ; il faut même leur accorder une certaine espèce de perception pour qu'elles puissent voir ce qui leur convient ou ne leur convient pas dans les corps qui se combinent avec eux.

On voit par là que la nature des corps inorganisés est dans ce système absolument analogue à celle des plantes, des animaux et même de l'homme. Il y a comme une espèce de

gradation entre les différentes forces qui sont dans le monde, entre les différentes monades.

La matière ne joue dans ce système qu'un rôle purement accessoire ; les forces par elles-mêmes sont invisibles ; c'est par leur union avec la matière et par les différents aspects qu'elle prend qu'elles peuvent tomber sous nos sens : celle-ci en est le signe extérieur, la base sur laquelle elle est appliquée, mais la vraie nature des corps est dans la force, dans le principe immatériel.

Nous ne saurions trop recommander de lire à ce propos un très-intéressant article de M. Fernand Papillon dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 mars 1871, intitulé : Leibnitz et la science contemporaine, travail fait à propos des mémoires récents de MM. Clausius, Helmholtz, Hirn, Tyndal, Berthelot, Wurtz, Graham, Charles Robin, Claude Bernard. Nous en extrayons le passage suivant [1].

« Leibnitz ne distinguait pas seulement ces vertus qu'il « appelait formes substantielles ou âmes, et qui sont les pro- « priétés des corpuscules doués de vie telles que nous les « connaissons aujourd'hui; il distinguait encore dans ces « corpuscules, et en général dans tous les corps, la *masse* et la « *matière*. Or ce qu'il appelait masse, c'est l'ensemble de nos « propriétés géométriques et mécaniques, et la matière est

[1] Lire également *Histoire des doctrines chimiques de Wurtz*, p. 246. — Lévêque, *la Nature et la philosophie idéaliste. Revue des Deux Mondes* du 15 janvier 1867.

« l'association de nos propriétés physico-chimiques. La masse « et la matière appartiennent à tous les corps, l'âme n'ap- « partient pas à tous. Peut-être est-il permis cependant de « considérer comme quelque chose de quasi vital cette ten- « dance des molécules inorganiques à se grouper régulière- « ment dans les cristaux, et même la propriété plus générale « qu'elles possèdent de se combiner toujours en proportions « définies, en affectant des figures dont la chimie commence « à entrevoir la loi génératrice. Quel que soit d'ailleurs le « principe de ces mouvements intestins, de ces conflits har- « moniques dont le siége est au sein profond de la substance, « la chimie contemporaine est leibnitzienne dans toutes ses « parties. Elle ramène, en effet, les phénomènes complexes « qu'elle étudie à des éléments simples connus sous le nom « d'*atomes*, et qui n'ont de commun que le nom avec ceux de « Leucippe et de Descartes. Idéalités pures et néanmoins « principes de tout ce qui est réel, ces atomes sont détermi- « nés et classés par des fonctions absolument dynamiques. « La chimie établit dans ces atomes l'existence de forces pri- « mitives qu'elle désigne sous le nom d'*atomicités*, et qu'elle « mesure non par le poids ou mouvement, mais par le pro- « duit immédiat du jeu même de ces forces. » « L'énergie « avec laquelle un corps se combine à un autre corps, dit « M. Würtz, est indépendante de la faculté qu'il possède d'at- « tirer ce dernier. La première est l'atomicité, la seconde est « l'affinité. » Les atomicités sont les capacités d'action, les

« pouvoirs de combinaison immanents ou plutôt consubstan-
« tiels aux atomes. Tel est aujourd'hui le langage des chi-
« mistes les plus autorisés. Ils considèrent dans les corps des
« vertus électives, des tendances à la saturation, des appéti-
« tions qui impliquent quelque chose d'antérieur et de supé-
« rieur au mouvement, approchant de ce qui en nous déter-
« mine l'action. La chimie n'est plus dans les apparences et
« les formes perceptibles, dans les brillantes apparitions qui
« charment ou éblouissent les sens ; elle est dans ces forces
« sourdes, dans ces monades agissantes, substances de la
« substance, matières de la matière. Les corps ne sont plus
« caractérisés seulement par leur physionomie extérieure et
« présente ; ils le sont encore par ce qu'ils ont de plus caché,
« par le principe de leur existence passée et à venir, par un
« ressort qui leur est aussi intime que l'âme nous l'est à
« nous-mêmes. Ce qui en eux frappe nos sens n'est que l'en-
« veloppe de leur vraie nature. Pour Faraday comme pour
« M. Dumas, pour M. Berthelot comme pour M. Würtz, tout
« est ici dans une harmonie dynamique. Un illustre chi-
« miste anglais mort récemment, Graham, l'inventeur de la
« dialyse, a même imaginé sous le nom d'*ultimates* des prin-
« cipes plus simples encore que les atomes, de véritables
« points substantiels dont l'essence est déterminée par le
« genre des vibrations auxquelles ils sont soumis, et déter-
« mine à son tour la nature diverse des corps. Ainsi les mo-
« nades sont devenues dans les phénomènes vitaux les élé-

« ments anatomiques avec leurs attributs consubstantiels, et « dans les phénomènes chimiques les atomes avec leurs at- « tributs analogues. L'atomisme grec et l'atomisme carté- « sien avaient conçu des corpuscules géométriques et méca- « niques : Leibnitz a conçu les principes des activités phéno- « ménales que n'expliquent ni la géométrie, ni la mécanique.

« Interrogeons enfin la physique d'aujourd'hui, et nous y « trouverons encore les mêmes idées. Elle ramène tout aux « vibrations, tant de ce qu'elle appelle atomes matériels que « de ce qu'elle nomme éther. D'après elle, les phénomènes « physiques s'expliquent par le système des mouvements « des atomes et de l'éther, et, ces mouvements pouvant se « transformer les uns dans les autres suivant une loi ma- « thématique, il en résulte qu'il y a des rapports d'équiva- « lence entre les diverses manifestations de l'activité physi- « que, par exemple qu'il existe un équivalent mécanique de « la chaleur, un équivalent calorifique de l'électricité, etc. « Or ce mouvement intestin que l'analyse et l'induction ré- « vèlent, ce frémissement corpusculaire qui donne aux corps « les qualités sans lesquelles ils ne seraient point perçus, à « savoir le poids, la couleur, la chaleur, etc., — ce mouve- « ment, sous toute forme, implique un principe moteur, « quelque chose d'irréductible et de simple, une spontanéité « analogue à celle que Leibnitz conçoit dans les monades. « Qu'est-ce que la force vive, l'énergie potentielle, l'énergie « virielle dont les physiciens font un si fréquent usage dans

« leurs spéculations, sinon des entéléchies métaphysiques, « raison intelligible des actes dynamiques, des tendances « semblables à celles que l'âme sent au dedans d'elle-même? « Dira-t-on que tous ces aspects multiples et variés de la « force physique sont une dérivation de la force mécanique « simple dont la somme ne change pas dans l'univers? « Mais alors pourquoi le mouvement est-il devenu ici cha- « leur, là électricité, et lumière d'un autre côté? Ne serait-ce « pas qu'outre les monades qui sont le ressort moteur, il en « existe dont le rôle spécial, au point de vue de notre sen- « sibilité, est d'agir sur d'autres capacités perceptives que « celles par où nous connaissons le mouvement? »

On voit, par la nature même des deux hypothèses que l'on fait pour expliquer la nature de la composition des corps, combien cette question est éloignée de recevoir une solution, et combien, dans le cas où l'une ou l'autre de ces hypothèses serait vraie, il y aurait de points obscurs et inexplicables. C'est qu'ici, comme en physique, nous sommes arrivés aux limites que la science ne saurait dépasser, justement parce que l'observation ne saurait plus avoir d'objet.

La zoologie étudie la structure des animaux, et particulièrement de l'homme, elle examine ses différents organes, elle cherche comment ils fonctionnent, elle voit les diverses transformations qui s'opèrent en eux. Quelles découvertes merveilleuses n'a-t-on pas faites quand on a

trouvé le mécanisme de la circulation du sang, de la digestion, de la respiration !

Puis, quand elle a fait cette étude du corps de l'homme, elle étudie la structure des animaux, elle voit les différents types suivant lesquels ils sont construits, elle voit comment les divers éléments qui se retrouvent dans le corps de l'homme se transforment avec la variété la plus infinie pour constituer tous les êtres construits sur le même type, elle voit également tous les rapports de structure qui existent entre les différents types.

Enfin, la science s'occupe de classer toutes ces différentes espèces; elle le fait, non pas arbitrairement, mais d'après l'examen de leurs principaux caractères ; elle arrive ainsi à des classifications naturelles, prodiges de savoir et de travail, qui font que, lorsque l'on connaît un animal d'un groupe ou d'une famille, on connaît tous les autres : combien l'étude des animaux n'a-t-elle pas été facilitée par de pareilles méthodes !

La botanique fait de même ; elle étudie la structure des plantes ; elle voit comment la séve, puisée dans la terre par les racines, monte dans la plante et va respirer dans les feuilles pour redescendre ensuite ; elle voit comment se développent les feuilles, les fleurs, comment les plantes se fécondent et produisent lés fruits, puis les graines.

Elle étudie également les différents types suivant lesquels sont construites toutes les plantes, elle voit comment ces

types se diversifient à l'infini pour produire toutes les plantes.

Enfin, ces plantes, elle s'occupe de les classer d'après leurs ressemblances et leurs caractères fondamentaux.

Mais dans ces deux sciences, qui ont tant de rapport l'une avec l'autre, que de choses obscures et qu'on ignore!

Il s'en faut de beaucoup qu'on connaisse tous les êtres qui existent, et il y en a qui défient par leur petitesse tous nos moyens d'investigation. Cet air que nous respirons est rempli de germes qui pénètrent dans notre organisation et qui se développent en nous ; le tube intestinal en est rempli.

Tous ces petits animaux, tous ces petits êtres, produisent les fermentations ; ce sont eux que nous mangeons dans le pain, et que nous buvons dans la bière, dans le vin ; ils se retrouvent également dans toutes les putréfactions ; leur mission est de décomposer toutes les matières organiques qui sont abandonnées par la vie, et de les ramener à la vie : ils sont comme chargés du soin de nettoyer le monde. Leur naissance faisait croire autrefois à des générations spontanées, mais des expériences récentes de M. Pasteur ont montré que ces générations, qu'on attribuait aux principes immédiats, étaient toujours dues à ces germes qui remplissent l'air ; les vents les transportent à des distances infinies, et ils éclosent lorsqu'ils se trouvent dans des circonstances favorables [1].

[1] Laugel, *Problèmes de la vie*. Genèse de l'individu et Genèse de l'espèce.

Pour les animaux supérieurs, ce sont d'autres difficultés. On remarque, d'un côté, une certaine fixité dans les espèces; les animaux se reproduisent selon des types qui sont toujours les mêmes, et quand deux types différents se rapprochent, l'être hybride qui en résulte est généralement infécond. D'un autre côté, la paléontologie nous montre les animaux antédiluviens, ressemblant par certains côtés aux animaux actuels, mais en différant d'une manière très-sensible. Faut-il admettre que les espèces sont invariables, que celles des animaux antédiluviens ont été détruites par les cataclysmes qui ont tant de fois bouleversé la terre, et que celles que nous voyons aujourd'hui sont le produit de créations spéciales et plus récentes?

Faut-il admettre, au contraire, que les espèces peuvent varier sous l'influence du milieu physique dans lequel les êtres sont placés, et aussi avec les conditions qui leur sont faites par les autres êtres qui les entourent? Si ces variations ne nous paraissent pas sensibles, c'est qu'elles mettent énormément de temps à se faire, c'est surtout qu'au lieu de se faire dans le même pays, elles se font dans un autre endroit où les conditions d'existence sont absolument différentes.

Quelle part faut-il faire à l'invariabilité? quelle part à la variabilité des espèces?

Mais il y a une chose que la science n'atteindra jamais: c'est la vie. L'anatomie parvient à se rendre à peu près

compte du mécanisme du corps humain ; elle examine tous ses différents appareils de nutrition, de circulation, de locomotion ; elle étudie le rôle de chacun de nos organes, la composition des différents principes organiques qui se retrouvent en nous et les différentes combinaisons chimiques auxquelles elles donnent lieu ; elle explique comment l'oxygène de l'air, mis en contact avec le sang noirci par l'acide carbonique, est absorbé par le sang, qui redevient rouge ; elle nous montre comment les aliments se transforment dans notre estomac avant de nous être assimilés ; elle montre comment les nerfs agissent sur nos muscles et nous font produire tous les mouvements que nous voulons. Mais elle ne sait pas comment tout cela se fait, quelle est la force qui anime cette machine si compliquée du corps, qui fait battre le cœur et circuler le sang, qui met en mouvement l'estomac pour lui faire broyer les aliments, qui se remue dans les nerfs et nous fait agir. Enfin, pour la pensée, pour l'âme, elle ignore complétement comment l'âme est unie au cerveau, comment cette masse blanchâtre se rattache à l'exercice de l'intelligence et de la volonté : le cerveau est un organe dont nous ignorons complétement le jeu. En toutes choses, ce que nous connaissons, ce sont les phénomènes immédiats ; la science peut nous rendre compte de quelques causes rapprochées, mais pour les causes éloignées, il lui est absolument impossible de les atteindre.

La chimie, d'un côté, parvient à produire artificiellement

presque tous les principes qui entrent dans l'organisation du corps humain, et qui sont composés surtout d'oxygène, d'hydrogène, d'azote et de carbone ; ce sont les principes organiques, les principes immédiats, comme on les appelle.

Mais comment ces principes immédiats peuvent-ils produire ce commencement d'organisation qu'on appelle l'élément anatomique, la cellule, la fibre, le tube, qui, en se réunissant à d'autres éléments, parvient à faire les différents tissus qui se trouvent dans notre corps ? Il se fait dans les principes immédiats un travail analogue à celui qui s'opère dans le passage d'une nébuleuse à l'état de système solaire : un trouble, puis une organisation [1].

Et cependant que de choses contient ce premier élément anatomique ! Il a la faculté de s'assimiler certaines parties et d'en rejeter d'autres ; il a la faculté de se joindre et de s'unir à d'autres éléments : laissez-le faire ; peu à peu, il construira tous ces différents organes si compliqués, si di-

[1] Les éléments anatomiques sont des combinaisons de principes immédiats : ils sont en eux-mêmes de petits systèmes organiques, ayant vie et achevés. Le passage d'un simple mélange de principes immédiats à la structure anatomique peut se comparer au passage d'une nébuleuse cosmique à l'état de système solaire. Les transformations rapides d'un ovule au sortir des vésicules qui, en se rompant lui livrent passage, ne sont pas sans analogie avec ces lentes métamorphoses qui par des gyrations perpétuelles engendrent les corps planétaires et leurs satellites. (Laugel, *Problèmes de la vie*, p. 84.)

vers, qui se trouvent en nous; il les construira d'après un plan uniforme, invariable, allant au plus pressé, là d'abord, puis ailleurs, jusqu'à ce que l'être humain existe tout entier.

Puis ce n'est pas tout : en même temps qu'il le crée, il le renouvelle sans cesse; tout ce qui est en nous n'y est qu'en passant : notre sang, notre chair, nos os même sont dans un continuel mouvement comme l'eau d'un fleuve; la vie est comme un torrent qui coule, elle a besoin d'être continuellement renouvelée.

Quelle est donc cette force singulière contenue d'abord dans quelque chose de si petit, qui s'accuse à peine par un léger trouble et qui arrive à construire un être aussi compliqué que le corps? Je remarque en elle trois pouvoirs : un pouvoir d'assimilation pour grouper ensemble les éléments atomiques, un pouvoir de direction pour les grouper dans un plan donné, enfin un pouvoir de conservation pour réparer l'être qu'elle anime lorsque l'un de ses organes a souffert.

Les uns disent que la vie est la résultante des propriétés physiques et chimiques des molécules des corps organiques[1]. Sans nier la part que ces propriétés peuvent avoir

[1] « Dire que la vie est la résultante de toutes les forces physiques et physiologiques qui se trouvent en action dans un corps, serait se servir d'une expression trop unie : nous n'avons pas affaire à un cas anssi simple qu'une combinaison de poids, de tensions, de pressions, en jeu dans un appareil où toutes les parties sont rigides.

« La vie n'est pas logée en quelque centre de gravité : elle emplit le

dans le corps humain, nous ferons d'abord observer que les phénomènes dans lesquels elles sont en jeu ne sont pas assez nombreux ni assez concluants pour permettre d'affirmer que la vie n'a pas d'autre cause; c'est donc une hypothèse que l'on fait et une hypothèse qui n'est point vérifiée par les faits. Les actions physiques et chimiques sont bien loin

corps entier, c'est l'intégrale d'une multitude de forces élémentaires qui se produisent sur le globule sanguin et le décomposent, qui bâtissent en même temps avec une patiente lenteur la charpente de l'os ou la fibre musculaire, et jouent avec des vitesses que l'imagination ne peut concevoir sur les appareils délicats des organes de la sensation et dans toutes les parties du système nerveux. Les forces élémentaires ne ressemblent pas à des voyageurs réunis dans une même hôtellerie, et qu'un hasard seulement rapproche : une profonde solidarité lie toutes leurs actions. Elles ne sont à vrai dire que les transformations variées et perpétuelles d'une même énergie potentielle qui varie avec le temps, l'âge, la race, l'état de santé. La vie est comme un fleuve dont les eaux coulent dans un lit changeant, tantôt paresseusement égarées dans la plaine, tantôt massées et furieuses au fond d'un ravin; les sources leur apportent un tribut incertain et l'aile des vents s'y mouille avec une vitesse toujours changeante. (Laugel, *Problèmes de la vie*, page 72.)

« Claude Bernard n'a pas sur ce point d'autre opinion que Berthelot. Dès qu'on entre, dit-il, dans l'étude des mécanismes propres aux phénomènes de la vie, on s'aperçoit bientôt que la spontanéité apparente dont jouissent les corps vivants n'est que la conséquence toute naturelle de certaines circonstances bien déterminées, et il nous sera facile de prouver qu'au fond les manifestations des corps vivants, aussi bien que celles des corps bruts, sont rattachées à des conditions d'ordre purement physo-chimiques. » (*Id.*, p. 41.)

d'expliquer la vie; mais elles ne sauraient surtout expliquer le développement de la vie, la formation du corps humain. Comment ces molécules des corps pourraient-elles produire ces éléments anatomiques, puis, par leur agencement, les tissus qui entrent dans le corps de l'homme, puis ces organes, puis enfin l'homme, qui serait la résultante de millions de forces qui ne se seraient pas entendues entre elles? comment admettre que toutes ces forces isolées, mises par le hasard les unes à côté des autres au milieu des circonstances toujours variables, puissent produire un être aussi compliqué, et le produire, non pas une fois, mais des millions de fois, sans que le résultat ait jamais changé?

Les autres veulent expliquer la vie, en même temps que par les forces physiques et chimiques, par les forces spéciales qu'ils appellent les forces vitales, dont le siége est surtout dans les nerfs et dans les muscles. Les nerfs seraient comme des fils électriques, ils constitueraient des organes particuliers reliés entre eux, qui ne sont autres que le cerveau, la moelle épinière, etc., et l'électricité, ou plutôt le fluide nerveux, en y passant, produirait la vie, l'intelligence, la volonté[1].

[1] « Chaque monade, dit Leibnitz, a son principe, son essence, sa loi, et n'est pas assujettie à la volonté d'impulsions antérieures. » C'est le fond des doctrines sur la vie professées par M. Robin. Au lieu d'admettre que le corps est gouverné par un principe vital, coordinateur

Sans nier non plus la part que l'électricité et le fluide nerveux peuvent avoir dans notre organisme, nous dirons également qu'il faut reconnaître que ce n'est là qu'une hypothèse qui ne repose pas sur un assez grand nombre de faits pour pouvoir être regardée comme certaine.

De plus, elle peut jusqu'à un certain point expliquer le jeu de la vie, mais elle n'explique pas comment un corps peut se former et se développer dans un plan qui est toujours le même, elle ne rend pas compte de cette force dont nous avons examiné les effets si constants et si variés.

Dans un cas comme dans l'autre. vouloir expliquer la formation des corps organisés par une résultante, c'est, pour me servir d'une vieille comparaison, faire comme cet

et directeur des mouvements physiologiques, il considère que, grâce à un parfait accord, en vertu duquel chaque substance, suivant ses propres lois, se rencontre dans ce que demandent les autres, les opérations de l'une suivent ou accompagnent les opérations de l'autre. Le développement des êtres vivants, consistant dans une accumulation progressive et déterminée d'éléments anatomiques, est expliqué, selon lui, non par une force qui les tient sous sa tutelle, mais par la manifestation successive et, en quelque sorte, la révélation des substances élémentaires qui expriment la vie, chacune de ces substances devant apparaître lorsque se trouvent réunies les conditions nécessaires à son existence sensible.

(Fernand Papillon, *Leibnitz et la science contemporaine. Revue des Deux Mondes* du 15 mars 1871.)

(Voir également Georges Pouchet, *Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1871. Des fonctions du système nerveux et de l'intelligence.)

homme qui, trouvant une montre dans un désert, penserait que c'est le soleil qui, sous l'influence de la pluie, aurait pu produire avec les métaux qui se trouvent dans le terre ces différents rouages et les faire marcher.

A force de voir les différentes causes s'enchaîner les unes aux autres, les savants finissent par penser qu'on peut remonter ainsi indéfiniment et se dispenser d'admettre une cause première ; à propos de l'atomisme, nous avons déjà constaté cette tendance. Nous avons vu comment, en remontant aux premiers mouvements qui animent les atomes de l'éther, ils pensent avoir tout expliqué, la nature des différents corps, les lois chimiques, les lois physiques; mais ces premiers mouvements, qui les produit ? qui les produit surtout avec cette régularité, cette fixité qui vous permet de leur attribuer la constitution permanente des corps, et l'immuable fixité des lois? C'est ainsi qu'il faut toujours arriver à une cause première, à une force d'où part le premier mouvement.

Il en est de même ici. A force de trouver dans le corps humain le jeu des forces physiques et chimiques, à force de voir quelle peut être sur nos nerfs l'action de l'électricité, on se persuade qu'en remontant ainsi de cause en cause, on peut expliquer la vie et même la pensée par les forces physiques et chimiques et se dispenser d'admettre une cause première qui soit l'origine de la vie. Mais la raison proteste contre cette conclusion, parce qu'il lui est impossible d'ad-

mettre que des forces isolées et sans lien les unes avec les autres puissent produire quelque chose d'aussi compliqué et d'aussi bien ordonné que le corps humain.

Assurément cette tendance de la science à se passer de cause première se comprend : sa méthode consiste à rechercher comment les causes peuvent s'enchaîner aux causes, en remontant ainsi le plus loin qu'il est possible. Admettre l'existence d'une cause première agissant par elle-même, c'est borner ses recherches, c'est renoncer à aller plus loin, c'est en quelque sorte faire aveu d'impuissance. Il est donc bien naturel qu'elle cherche à reculer cette cause le plus loin possible et même qu'elle travaille comme si cette cause première n'existait pas ; mais s'ensuit-il que les causes premières n'existent pas ? En aucune façon ; car on ne peut rien expliquer sans elles, et, comme nous l'avons vu, on a beau vouloir les reculer indéfiniment, il est impossible de s'en passer.

Il faut donc qu'une force spéciale préside à tout ce travail intérieur, dirige toutes les forces vitales contenues dans les éléments anatomiques. Cette force, quelle est-elle ? Est-ce l'âme elle-même qui s'en acquitte, sans en avoir conscience, par le fait d'une puissance inférieure qui lui est attachée ? est-ce un principe spécial, nommé le principe vital, analogue à ce que nous remarquons chez les animaux et les plantes ? On comprend que nous n'avons pas à traiter cette question ici [1].

[1] Lire à ce sujet Francisque Bouillet, *du Principe vital et de l'âme pensante*. — Saisset, *l'Âme et la vie*.

Puis, que de questions obscures se groupent autour de celle-la! Comment la vie prend-elle naissance? comment se transmet-elle? comment les enfants héritent-ils de leurs parents non-seulement d'une ressemblance corporelle, mais encore d'une ressemblance spirituelle? comment héritent-ils de leurs vertus et de leurs défauts? Enfin, qu'est-ce que la mort? comment l'âme abandonne-t-elle en quelques instants ce corps qu'elle a formé, qu'elle a façonné à son image et avec lequel elle a vécu?

On comprend comment ce que nous avons dit du corps humain s'applique à tous les animaux et même à toutes les plantes. Chez tous les êtres la vie est toujours une chose inconnue. A quoi cela tient-il? A ce que nous n'avons sous les yeux qu'un petit nombre des phénomènes par lesquels se présente la vie. La science est forcément limitée aux choses qu'elle peut observer; les hypothèses qu'elle peut faire ensuite ne sont plus que des hypothèses extrêmement hasardées; enfin elle a une autre raison pour ignorer ce que c'est que la vie: il lui est impossible d'atteindre le principe intérieur qui est en elle.

La géologie étudie les différents terrains qui sont sur la surface de la terre; elle examine l'ordre dans lequel ils sont placés; elle constate l'élément qui leur a donné naissance: ont-ils été formés par le feu, ou se sont-ils déposés au fond des eaux? elle recherche avec soin les différents débris d'ani-

maux et de végétaux qu'ils renferment. Avec tous ces éléments, elle parvient à faire une histoire de notre terre bien avant qu'elle ait été habitée par les hommes; histoire authentique, puisqu'elle repose sur des témoignages et des monuments irrécusables. Elle fixe l'état de la terre aux différents âges du monde; elle nous dit à quel moment les continents apparurent sur les eaux; elle nous dit que là où nous voyons des vallées, il y avait autrefois des torrents; elle nous montre sur les plus hautes montagnes la trace du passage des eaux; elle nous explique à sa manière les soulèvements qui ont fait les montagnes; elle nous montre par tout notre globe les traces de ce feu intérieur épars de tous côtés. Elle nous fait pénétrer dans le fond des mers.

Ce n'est pas tout : à l'aide de la paléontologie, elle reconstitue les animaux et les plantes qui existaient à ces époques reculées; elle nous montre comment ils étaient alors distribués sur la surface de la terre; elle nous montre enfin l'ordre dans lequel ils ont paru, les végétaux d'abord, les poissons et les reptiles, les oiseaux, les mammifères, puis enfin l'homme.

Aucune science ne nous a fait véritablement pénétrer si loin dans le passé; cependant que de mystères elle renferme! D'abord, en dehors de la constatation même des phénomènes subsistant encore aujourd'hui, elle ne nous donne guère, pour expliquer la nature de ces forces qui ont bouleversé tant de fois le monde, sur leur puissance, sur leur

origine, que des systèmes plus ou moins plausibles. L'état du monde alors que la terre était en fusion, la formation d'une première croûte terrestre, les mouvements qui ont produit les montagnes, l'apparition de ces eaux qui ont dévasté tant de fois la terre, sont-ils autre chose que des hypothèses s'accordant plus ou moins avec les faits et ne nous donnant d'ailleurs aucune espèce de renseignements sur les circonstances précises dans lesquelles ils se sont passés? La science ne peut pas aller plus loin, il est vrai; il ne lui est pas loisible de faire des expériences, comme en physique et en chimie, pour examiner toutes les circonstances accessoires.

En dehors de cela, elle ne nous dit absolument rien sur l'origine et sur la constitution de cette matière qui forme la terre sur laquelle nous sommes. A-t-elle été créée, ou bien n'est-elle que la transformation d'une matière éternelle passant par une infinité d'états successifs? par qui a-t-elle été créée? comment l'a-t-elle été? n'y avait-il rien avant elle, ou bien la force créatrice n'a-t-elle eu d'autre effet que de transformer une première matière existante, comme un peintre fait un tableau avec des couleurs, comme un sculpteur fait une statue avec du marbre? enfin, est-elle comme nous soumise aux lois du temps? est-elle éternelle?

La science ne nous dit rien non plus sur l'apparition de la vie dans le monde. Provient-elle d'une création directe ou bien a-t-elle la conséquence nécessaire des lois physiques

et chimiques qui gouvernent le monde ? est-ce la matière livrée à ses propres forces qui a produit les plantes rudimentaires, première apparition de la vie ? les plantes ont-elles enfanté les animaux ? et enfin les animaux ont-ils donné naissance à l'homme lui-même ? Tout ce que la science a pu faire sur cette question a été de nous révéler l'ordre dans lequel les différents êtres sont apparus.

On le voit, la géologie, comme les autres sciences, a ses limites qu'elle ne peut franchir, justement parce qu'elle manque des éléments d'observation.

L'astronomie également nous fait assister à un spectacle magnifique; elle nous montre le soleil au milieu de l'espace, entouré de ses satellites qui tournent autour de lui, parmi lesquels se trouvent la terre, animée de son double mouvement de rotation; elle nous montre la lune tournant autour de la terre, et elle explique, par sa position, les différents aspects sous lesquels nous la voyons; elle nous dit les lois qui soutiennent les différents corps dans l'espace et règlent leurs mouvements, les lois de l'attraction, l'une des plus grandes découvertes assurément qu'ait faites l'esprit humain. Elle nous explique même les perturbations apparentes auxquelles les corps célestes semblent soumis et qui ne sont que l'explication de lois qu'elle connaît.

Elle nous montre le soleil lui-même, emportant vers Sirius à travers l'espace tous ses satellites animés d'un mouvement

que nous ne connaissons pas, bien qu'il nous entraîne. Enfin, dans ce nombre innombrable d'étoiles, elle nous fait voir autant de soleils entourés de satellites que nous ne voyons pas, et dont chacun a peut-être autant d'importance que nous et le même droit de penser que c'est pour lui seul que le monde existe.

L'astronomie calcule les distances qui séparent tous ces corps de la terre, et, à travers les millions de lieues qui nous en séparent, elle nous dit quelle est leur densité, quelle est l'atmosphère qui les entoure, la vitesse dont ils sont animés, leur composition chimique.

Ce n'est pas tout : par une hardie hypothèse, elle nous it assister à la formation du monde, elle nous montre le soleil lançant par ses flancs une portion de matière, la portion qui se range en cercle autour de lui comme l'anneau de Saturne ; elle nous montre cet anneau se brisant et formant une planète, puis d'autres; elle nous explique comment, de la force centrifuge qui les a lancés, et de la force d'attraction qui les retient, résulte le double mouvement de révolution qu'ils ont tous autour de l'astre qui leur a donné naissance.

Que de grandes choses, mais aussi que de choses inconnues ! D'abord, à propos de cette hypothèse sur la formation des mondes, nous pouvons répéter ce que nous venons de dire plus haut: c'est là une hypothèse, une hypothèse plausible assurément, mais qui nous laisse complétement igno-

rer le détail des circonstances dans lesquelles ces grands faits se sont passés. Comment, par quelle force, la matière répandue dans le monde s'est-elle groupée pour former le soleil? par quelle résultante de forces cette masse s'est-elle mise à tourner? comment s'est-il fait qu'à un certain moment, la force centrifuge ait projeté au dehors les différentes planètes et notre terre? comment s'est fait ce refroidissement et comment s'est formée cette première croûte terrestre? L'hypothèse ne nous donne que le fait originaire, elle nous laisse ignorer tout le reste.

Et puis ces astres eux-mêmes, malgré toutes les découvertes admirables que l'on a pu faire, combien nous sont-ils inconnus? Penserions-nous connaître cette terre si nous ne connaissions d'elle que l'ellipse qu'elle décrit dans l'espace, la vitesse dont elle est animée, sa densité moyenne, sa composition chimique même?

La lune, les planètes, les étoiles sont-ils des mondes habités comme le nôtre? les habitants en sont-ils semblables à nous? Mais, sans aller si loin, que sont donc d'une manière précise les comètes, les étoiles filantes, les aérolithes qui tombent de temps en temps sur notre terre. On voit que cette science est également entourée de mystères et qu'il y a des limites qu'elle ne peut franchir.

III

Nous voyons, après cette revue rapide des principales sciences cosmologiques, que nous ignorons les causes de tout ce qui existe. Il y a bien certaines causes des phénomènes extérieurs que nous connaissons : ce sont les causes immédiates, les causes les plus rapprochées, les causes prochaines ; mais, à un certain point, notre connaissance s'arrête, les ténèbres nous entourent. Nous ne connaissons de ce monde absolument que la surface.

Aussi, en physique, nous arrivons bien à connaître certaines successions de phénomènes que nous nommons les lois de la pesanteur, de la chaleur, de la lumière, de l'électricité ; mais pour peu que nous voulions aller plus loin, la cause des agents physiques nous échappe, et nous en sommes réduits aux hypothèses.

En chimie, non-seulement nous ignorons radicalement ce que c'est que la matière ; mais encore, si la loi des proportions définies et celle des proportions multiples nous permettent de connaître quelques particularités sur les combinaisons, nous ignorons complétement en vertu de quelles forces se font ces combinaisons elles-mêmes. Sont-elles le résultat d'un nouvel équilibre entre des mouve-

ments? sont-elles au contraire le résultat de forces spéciales qu'on appelle atomicités? Sur tous ces points nous sommes réduits aux hypothèses, et ce n'est pas parce que nous avons nommé affinité cette force qui fait les combinaisons que nous la connaissons. En dehors du fait de la combinaison, nous ne savons rien sur la cause. Dans les sciences naturelles, sans parler de la vie, dont la connaissance nous échappe absolument, nous avons vu que, dans l'étude des différents organes dont se compose le corps des êtres vivants, même de ceux que nous connaissons le mieux, comme ceux de la digestion, de la circulation, de la respiration, il y a toujours un point où nous ne pouvons plus rien voir.

C'est ainsi qu'en toute science nous trouvons toujours un moment où notre connaissance s'arrête. Nous pouvons bien saisir quelques causes s'enchaînant les unes les autres, mais cet enchaînement ne va jamais bien loin. Nous croyons avoir expliqué la nature des corps parce que nous avons trouvé la cause qui produit ces phénomènes que nous avons sous les yeux. C'est une erreur, car, pour connaître les corps, il faudrait trouver la cause de cette cause elle-même, et remonter ainsi, de cause en cause, jusqu'au premier principe actif qui constitue le corps lui-même. Or, dans cette recherche des causes, nous sommes arrêtés de suite dès les premiers pas et nous ne pouvons pas aller plus loin. Comme nous venons de le voir, tout ce que nous savons sur

eux consiste en quelques lois, en quelques causes. Pour peu que nous voulions pénétrer le fond des choses, l'obscurité commence, la nuit nous entoure, nous ne pouvons plus rien distinguer ni rien voir. L'homme est placé dans ce monde comme au milieu d'une profonde nuit, une faible lumière suspendue au-dessus de sa tête éclaire tout un cercle autour de lui. C'est dans ce cercle que sont contenues toutes les causes qu'il peut connaître. Tout ce qui est dans ce cercle, il le voit; mais, quand il en veut sortir, il ne distingue plus rien, la nuit l'environne. Sans doute les grandes intelligences, les hommes de génie peuvent bien apercevoir sur le seuil de l'ombre et de la lumière des choses que le vulgaire ne peut voir; leur vue va un peu plus loin, mais pas plus que les autres ils ne peuvent expliquer le monde.

C'est pour cela que nous ignorons si complétement le monde extérieur; tout ce qui entoure est mystère, même les choses les plus simples, même celles dont nous nous servons tous les jours et auxquelles nous sommes le plus habitués. C'est un mystère que l'herbe des champs, que l'arbre des forêts; c'est un mystère que l'eau qui court dans la plaine, que la goutte de rosée que nous recueillons le matin; c'est un mystère que la pierre du chemin, que la grève de la mer; c'est un mystère qu'une fleur, qu'une graine; c'est un mystère que l'oiseau qui vole dans les airs, que l'animal qui court dans les bois; bien plus nous sommes à nous-même notre plus grand mystère, notre corps est le mys-

tère le plus impénétrable de tous ceux qui nous entourent.

Si nous nous en rapportons à ce que nous avons dit au commencement, nous voyons qu'il doit en être ainsi et qu'il ne saurait en être autrement.

Nous avons vu plus haut que le monde extérieur ne nous est pas connu par lui-même, mais seulement par nos sensations, ou plutôt par nos impressions, c'est-à-dire par les phénomènes extérieurs. Or il résulte de là deux conséquences.

La première est celle-ci. Nous connaissons, à propos des corps, un certain nombre de phénomènes extérieurs par lesquels ils se présentent à nous, mais nous sommes bien loin de connaître tous ceux qui existent dans les corps et que nous pourrions voir avec des sens moins imparfaits; bien mieux, ceux que nous percevons ne sont qu'une très-minime partie, relativement à tous ceux qui existent dans la réalité. Il résulte de là que, s'il y a dans chaque être quelque chose que nous connaissons, il y a une autre partie de cet être beaucoup plus considérable que nous ne connaissons pas, que nous ne connaîtrons jamais, que nous n'avons pas le moyen de connaître, parce qu'elle est absolument hors de notre portée. Il y a là un raisonnement auquel nous mettons qui que ce soit au défi de contredire : nous ne connaissons le monde extérieur que par les phénomènes; les organes de nos sens extrêmement bornés ne nous permettent de voir qu'un très-petit nombre de ces phéno-

mènes ; nous ne pouvons donc connaître ce monde que d'une manière superficielle et imparfaite, et, comme notre ignorance à ce sujet tient à la faiblesse même de nos organes, nous pouvons affirmer qu'elle durera toujours et que, malgré tous les progrès que pourra faire la science, nous ne connaîtrons jamais le monde extérieur.

La seconde conséquence est celle-ci. Comme nous ne connaissons le monde extérieur que par les phénomènes par lesquels il se présente à nous, il nous est absolument impossible d'atteindre le principe intérieur qui se cache sous les phénomènes extérieurs, par la raison qu'il est invisible et qu'il ne saurait tomber sous nos sens. L'homme saisit bien le principe intérieur qui est en lui et qui est la cause de toutes ses manifestations extérieures, il a pour cela le témoignage de la conscience, du sens intime ; mais il ne peut saisir directement le principe intérieur qui est dans les corps. Sans doute, ce principe il peut l'imaginer : en raisonnant par analogie, il peut se dire que, puisqu'il y a en lui, sous les phénomènes extérieurs par lesquels il se manifeste, un principe intérieur dont il a conscience, il doit y en avoir un également dans les corps. Le principe d'analogie qui lui fait tirer cette conclusion est absolument le même qui nous fait penser que, sous les phénomènes sous lesquels les autres hommes nous apparaissent, il y a un principe intérieur analogue au nôtre, une âme. Mais quand nous raisonnons ainsi, ce n'est plus par la méthode

de l'observation externe que nous procédons, c'est par la méthode d'observation interne, puisque c'est par analogie de ce qui se passe en nous.

Il en est de même pour les lois, j'entends les lois véritables, de même pour l'origine et la fin des êtres : la science ne peut les atteindre parce qu'elles sont invisibles, parce qu'elles ne tombent pas sous les sens, parce qu'elles ne se traduisent pas par des phénomènes extérieurs que nous puissions constater.

Les sciences physiques et naturelles nous laissent donc complétement ignorer ces points fondamentaux de la connaissance des corps ; tout au plus, lorsqu'elles sont arrivées aux limites de l'observation, lorsque les phénomènes nous échappent, elles tâchent d'y suppléer par l'imagination. C'est alors qu'elles font des systèmes, des hypothèses ; mais ces systèmes et ces hypothèses, qui ne reposent point sur des faits, n'ont aucune valeur scientifique et ne sont que des jeux d'esprit. Les hypothèses sur la composition de la matière, sur la nature des agents physiques, sur la vie, ne sont guère autre chose que des recherches ingénieuses, des récréations agréables, quelquefois même de véritables romans, sans compter que la science, quand elle se lance dans cette voie, abandonne complétement la méthode qui lui est propre pour atteindre la vérité, c'est-à-dire l'observation externe.

Nous ne refusons point aux sciences physiques et naturelles le droit de faire des hypothèses, elles l'ont comme

toutes les sciences; seulement pour les faire avec droit, et sans se manquer à elles-mêmes, ces hypothèses doivent reposer sur les faits concluants qui permettent de faire ces hypothèses et qui empêchent d'en faire d'autres qui leur soient contraires.

Peut-on dire que ce soit là le caractère des hypothèses sur la nature mécanique de la matière, sur la vie, et même sur la nature des agents physiques, qui cependant, de toutes les hypothèses, sont celles qui paraissent les plus acceptables et les plus plausibles? les faits qui les confirment sont-ils tellement concluants qu'il soit impossible de faire une hypothèse contraire en donnant pour origine à la matière, à la vie, aux agents physiques, un principe actif, une force? Qui oserait le prétendre?

Lorsque les sciences physiques et naturelles veulent atteindre ainsi les premiers principes des êtres; lorsque, indépendamment de toute observation externe, c'est-à-dire en s'appuyant d'une manière insuffisante sur les phénomènes extérieurs, elles essayent d'expliquer le monde des corps, ce n'est plus de la science qu'elles font, car la science repose toujours sur l'observation des phénomènes; le caractère qui lui est propre est de rechercher comment ces phénomènes s'enchaînent entre eux par des relations de cause à effet; elles font de la philosophie, car la philosophie est la science des principes; elles en font sans le savoir, comme M. Jourdain faisait de la prose.

Que faudrait-il donc pour que nous puissions connaître véritablement les corps?

Il faudrait d'abord connaître tous les phénomènes qui existent en eux, toutes les modifications qu'ils subissent; il faudrait connaître, par exemple, tous ces mouvements invisibles qui agitent la matière, c'est-à-dire qu'il faudrait avoir des sens beaucoup moins bornés que ceux que nous avons.

Mais ce n'est pas assez, car nous ne connaîtrions par là, non pas les corps eux-mêmes, mais simplement des apparences. Il est bien vrai que, connaissant tous les phénomènes qui existent en eux, il nous serait beaucoup plus facile de remonter de cause en cause et de saisir leur enchaînement; mais nous ne pourrions saisir des corps que ce qui se voit et ce qui se touche; nous ne pourrions pas voir ce qu'ils sont en eux-mêmes et dans leur fond, le principe intérieur qui est en eux.

Pour connaître les corps, il faudrait pouvoir atteindre directement les lois, non pas seulement ces successions des phènomènes auxquelles nous donnons ce nom, mais les lois elles-mêmes, les lois véritables qui les constituent.

Les lois, en effet, ont un grand avantage sur les phénomènes, c'est-à-dire sur toutes les données des sens et sur ce que nous appelons la matière; car ceux-ci ne sont pas les corps eux-mêmes, mais n'en sont que l'apparence,

l'effet produit sur nous; bien mieux, cette matière elle-même sur laquelle s'appliquent les lois, cette matière est elle-même dans un continuel changement, dans une continuelle rénovation. Prenez notre corps, par exemple : toutes les particules de matière qui le composent ne sont chez nous que pour un instant, que pour quelques années au plus; aujourd'hui, elles constituent notre être, demain elles suivront le torrent qui les emporte et seront remplacées par d'autres qui auront également le même sort; les savants disent qu'il ne faut pas plus de sept à huit ans pour que le corps de l'homme soit complétement renouvelé. Quelque chose reste cependant, puisque le corps lui-même ne paraît pas avoir changé, puisqu'il est là tout entier. Qu'est-ce donc? Puisque ce ne sont pas les particules de matière, ce sont les lois elles-mêmes. Elles ont présidé à leur arrivée et à leur départ, elles les ont disposées dans un plan donné; dans ce continuel changement, elles ont conservé la forme des organes, présidé à leur fonctionnement; elles ordonnent tout en lui, elles demeurent quand tout disparaît; elles sont, bien plus que cette matière qui ne fait que passer, les véritables corps, elles les constituent, et il est impossible de les connaître sans elles.

Mais ces lois elles-mêmes ne sont autre chose que les règles suivant lesquelles se font les modifications qui se produisent dans les corps; elles ne sont pas les corps eux-mêmes : il y a en eux quelque chose de plus profond, c'est

ce que nous avons appelé la substance, c'est-à-dire la base sur laquelle s'appuient toutes les qualités des corps, l'élément premier sur lequel les lois exercent leux action. La loi n'est qu'un principe de direction, elle suppose toujours un être auquel cette direction s'applique. Il ne suffit même pas de supposer l'existence de ces éléments simples qui, par leur réunion, produisent tous les corps; les lois s'y appliquent, mais elles ont besoin elles-mêmes de s'appuyer sur un principe plus général, qui préside à la mise en œuvre de toutes ces forces secondaires qui sont dans tous les corps. Ce principe est le principe constitutif des corps; il en fait le fond, il est le corps séparé de tout ce qui est accessoire, c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas lui. C'est lui qui fait l'être et qui, avec les mêmes éléments, en les combinant de mille manières produit tous les corps; c'est lui qui fait la vie. Ces deux énigmes qui se retrouvent, au moins l'une, au fond de tous les êtres se rapportent à ce principe. Ce principe lui-même, quel est-il ? quelle est sa nature ? On comprend que nous n'en savons rien; tout au plus, peut-on supposer qu'il est une force active et simple analogue à l'âme; mais, quant à savoir en quoi diffèrent ces principes les uns des autres, autrement que par les effets que nous voyons, on comprend que cela est impossible et hors de notre portée.

Enfin, comme nous l'avons vu plus haut, pour connaître les corps, il faudrait savoir leur origine et leur destina-

tion, et nous avons vu comment les sciences ne pouvaient absolument rien nous apprendre sur ces deux sujets.

Quoi! nous ignorons si complétement le monde extérieur! des cinq problèmes que nous pouvons nous poser à son sujet, nous n'en pouvons résoudre que deux, et encore d'une manière bien imparfaite, puisque nous sommes loin de connaître tous les phénomènes qui se montrent dans les corps, et que ces lois que nous croyons voir ne sont pas elles-mêmes des lois véritables, mais la succession des phénomènes! Ne sommes-nous pas en droit de nous demander à quoi servent les sciences physiques et naturelles, et ce que valent les renseignements qu'elles nous donnent?

A cette question notre réponse sera facile. Les sciences n'ont point pour but de nous faire connaître les objets, mais de nous enseigner les usages auxquels ils peuvent être employés, les services que nous en pouvons tirer : elles ne nous les font pas connaître en eux-mêmes, mais seulement par rapport à nous; en un mot, les sciences physiques et naturelles ne sont pas des sciences spéculatives, destinées à nous faire connaître la raison des choses, mais des sciences pratiques, destinées à améliorer notre condition; il en est d'elles comme de l'économie politique et de toutes les autres sciences qui tendent au même but.

Aussi, ce qu'il faut demander à la science, ce n'est point

la cause des agents physiques, mais simplement les lois de leurs actions sur les corps, et les différentes manières dont ceux-ci peuvent se mettre à notre service pour satisfaire tous nos besoins. Ce qu'il faut lui demander, ce sont des locomotives et des bateaux à vapeur pour nous transporter rapidement d'un endroit à un autre, des télégraphes électriques pour nous faire correspondre en un instant d'un bout du monde à l'autre, des machines de toutes sortes, pour tisser les habits qui nous vêtiront, pour moudre le blé qui nous nourrira, etc.

Il ne faut pas lui demander la connaissance intime des corps, mais simplement leurs propriétés, les usages auxquels ils peuvent servir, les remèdes qu'ils peuvent nous donner en cas de maladie.

Enfin, à propos des corps vivants, il ne faut pas lui demander ce que c'est que cette chose délicate qu'on appelle la vie, mais la manière dont il faut la conserver lorsqu'elle est atteinte, le traitement à suivre dans les diverses maladies.

Voilà les questions qui sont du domaine des sciences physiques et naturelles. Quant à toutes ces questions sur la nature des agents physiques, sur la substance, sur la vie, elles sont absolument en dehors de leur méthode et de leurs moyens de connaître ; comme nous l'avons dit, elles dépendent d'une autre science, qui est la science des principes, de la philosophie.

Nous l'avons vu, ce n'est pas que les sciences physiques et

naturelles nous laissent dans l'ignorance absolue de la cause immédiate des phénomènes que nous voyons et de la manière dont ces phénomènes sont reliés entre eux par des rapports de cause à effet. Seulement leurs recherches en ce sens sont toujours forcément limitées par les limites mêmes de nos sens. Dans cette recherche de l'enchaînement des causes, elles sont forcées de s'arrêter dès les premiers pas, et c'est ce qui fait qu'elles ignorent et ignoreront toujours le monde extérieur.

Nous savons également qu'en examinant l'ensemble de toutes les lois que nous pouvons connaître, il se dégage un magnifique spectacle; nous savons bien qu'il est impossible de ne pas admirer ce plan si simple dans son unité, si varié dans ses applications, et de ne pas rendre hommage à la puissance, à la fécondité du Créateur, qui a su faire tant de choses avec des moyens si simples. Les cieux racontent la gloire de Dieu; le monde, qui est son œuvre, qui porte son empreinte et son cachet, et, pour ainsi dire, sa ressemblance, nous le font connaître; et de toutes les preuves de Dieu, ce n'est point assurément la moins forte ni la moins sensible au cœur de l'homme. Mais si cet ordre admirable qui est dans le monde nous révèle son auteur, on ne peut pas dire que ce monde se fasse lui-même connaître à nous.

On voit comment nous sommes ainsi amenés à dire que les sciences physiques et naturelles ne nous font pas connaître les objets, mais qu'elles ont plutôt pour but de nous

apprendre à nous en servir et comment elles sont, non pas des sciences spéculatives, mais des sciences pratiques et utilitaires.

Nous désirons vivement qu'à ce propos on ne se méprenne pas sur notre pensée. Nous n'avons aucune envie de nous faire les détracteurs de la science : autant que qui que ce soit nous admirons les découvertes qu'elle a faites, nous applaudissons aux progrès qu'elle fait tous les jours ; bien mieux, nous reconnaissons qu'au point de vue spéculatif, dans cette recherche patiente des causes, les progrès qu'elles peuvent faire sont immenses, presque infinis. Néanmoins en considérant le point dont elles partent, la base sur laquelle elle sont établies, qui est la sensation, le phénomène extérieur ; leur moyen d'arriver à la vérité, qui est l'observation externe, il nous est impossible de ne pas dire qu'au point de vue de la connaissance, leur champ est nécessairement limité, puisque jamais elles ne nous font connaître les corps ; tandis qu'au point de vue de l'utilité, il ne l'est pas, elles ont rendu les plus grands services à l'humanité, elles l'ont transformée : quel plus bel éloge peut-on faire d'elles? elles ont changé la face du monde.

Les sciences ne nous font pas connaître les objets en eux-mêmes, elle nous apprennent seulement à nous en servir, elles nous les font connaître par rapport à nous ; mais la connaissance qu'elles nous en donnent est en somme trop imparfaite pour que nous puissions dire qu'elles nous ont

été données pour un but qu'elles atteignent si imparfaitement.

En résumé, nous voyons que les sciences cosmologiques ne nous font connaître des corps qu'un certain nombre de phénomènes et la succession de ces phénomènes.

Cela suffit pour établir les lois qui composent ces sciences, et à nous donner des objets extérieurs, des corps, une connaissance réelle, positive, mais superficielle, incomplète, qui n'est guère que la connaissance des masses. Cette connaissance nous suffit pour nous servir des êtres, de même que la connaissance qui nous est donnée par les sensations nous sert à les distinguer les uns des autres ; elle est suffisante pour plier le monde extérieur à nos besoins, en tirer tous les services qu'il peut nous rendre, elle ne nous suffit pas pour les connaître réellement, et il y a cinq choses que nous ignorons forcément, ce sont les lois véritables, les substances ou le principe intérieur des êtres, leur origine et leur destination.

Mais il est une autre conclusion que nous en pouvons tirer : c'est que pour tous les êtres qui ne tombent pas sous les sens, tels que l'âme et Dieu, les sciences cosmologiques sont totalement incompétentes et n'ont même pas d'avis à donner.

Nous venons de voir combien cette idée est juste pour un certain nombre de questions telles que la substance, la vie,

l'origine et la destination ; nous avons vu que sur chacune d'elles la science ne peut faire que des hypothèses, que ces hypothèses ne reposent que sur un nombre très-insuffisant de faits et qu'en somme elles ne présentent aucune certitude.

Ainsi, pour le principe vital, par exemple, la science a bien pu noter un certain nombre de faits dans lesquels les forces physiques et chimiques sont en jeu dans l'organisation de l'homme ; elle a pu faire cette hypothèse que la vie est la résultante de toutes ces forces ; mais assurément elle ne peut donner cela comme une chose absolument certaine : les phénomènes qui s'expliquent par ces forces sont trop peu nombreux, et de l'autre, comme nous l'avons vu, le principe de direction, d'organisation, qui se trouve dans la vie, reste sans explication [1].

Il en est de même pour l'âme. La science ici se trouve en face du cerveau : elle peut étudier cet organe, voir à quelles parties correspondent les diverses facultés de l'âme ; elle peut comparer les nerfs à des fils électriques sur lesquels glisse le fluide nerveux aussi rapide que l'électricité elle-même ; elle peut imaginer que ces circonvolutions du cerveau forment des organes dans lesquels le mouvement ou la chaleur apportés par le sang se transforme en sensations, en opérations intellectuelles, et supposer ainsi que l'âme est tout entière dans le cerveau. Cette hypothèse aura même

[1] Janet, *Matérialisme contemporain.— De la matière et de la vie.*

un bon côté, en ce qu'elle l'engagera à rechercher les causes de la pensée et la volonté; mais il est manifeste qu'elle ne peut affirmer qu'elles ne soient pas dues à un principe spécial, indépendant du corps, bien qu'uni à lui, tout à fait différent des forces physiques et chimiques, bien qu'il puisse les mettre en œuvre. Elle ne peut pas saisir assez distinctement l'action de ces forces physiques et chimiques pour pouvoir affirmer cela, et l'unité que l'on constate dans le moi prouve le contraire [1].

Il en est de même pour Dieu. La science ici se trouve en face de l'ordre et de l'harmonie qui règnent dans le monde; elle cherche à expliquer cet ordre en le rapportant aux lois de la nature, que ses efforts découvrent tous les jours; elle explique, par exemple, comment ce bruit que l'on appelle le tonnerre est produit par la rencontre de nuages chargés d'électricité différente entre lesquels a lieu une étincelle. Mais parce qu'elle a découvert ces lois, peut-elle affirmer que Dieu n'existe pas? Que sont-elles autre chose que des causes secondes, et ne faut-il pas derrière elles une cause première dont le premier attribut soit l'intelligence?

Comme nous le voyons, les sciences physiques et naturelles ne peuvent réussir à prouver que Dieu, que l'âme, que le principe vital n'existent pas; j'ajoute qu'elles ne peuvent pas prouver non plus qu'ils existent. Ces causes, ces forces, si

[1] Janet, *Matérialisme contemporain. — De la matière et de la pensée.*

l'on veut, ne sont-elles pas invisibles, absolument en dehors de la portée de nos sens? Comment les sciences, qui ont pour procédé l'observation externe, pourraient-elles jamais les atteindre ? Il est bien vrai que, les unes et les autres, elles s'annoncent au dehors pour une série de phénomènes extérieurs : la vie se manifeste par les mouvements du corps; l'âme par la direction intelligente de nos actions et par leur énergie; Dieu, enfin, par la beauté et l'harmonie du monde; mais le rôle de la science est d'observer ces phénomènes, de voir comment ils se rattachent les uns aux autres par des relations de cause à effet, de remonter ainsi de cause en cause, le plus loin possible, sans se préoccuper jamais d'atteindre une cause première, qui est d'ailleurs hors de sa portée.

C'est ce qui fait que, par elles-mêmes, en appliquant la méthode qui leur est propre, les sciences cosmologiques tendent au matérialisme, c'est-à-dire qu'elles tendent à donner une explication naturelle des phénomènes. Elles ne peuvent même progresser qu'à cette condition, car expliquer les phénomènes par une cause invisible qui n'est pas susceptible d'être observée, c'est trancher la question sans la résoudre, et, dans ce cas, l'objet même de la science disparaît. Si vous admettez que c'est Dieu lui-même qui produit le tonnerre, il n'y a plus lieu de chercher quelles sont les lois physiques qui ont pu produire cet effet, puisque c'est Dieu lui-même.

Il en est de même pour l'âme, pour la vie. Du moment qu'on les attribue à une cause invisible, il est clair que les sciences physiques et naturelles n'ont plus rien à dire sur elles. Aussi, ne faut-il pas trouver extraordinaire que ces sciences, et particulièrement la médecine, soient matérialistes, puisque c'est la conséquence même de leur méthode.

Il ne serait même pas difficile de prouver que, lorsque les savants admettent l'existence de ces causes invisibles, — et en cela ils ont raison, puisque ces causes existent, — cela tient à ce que, sans le savoir, ils font de la philosophie, car il est beaucoup plus naturel aux hommes de faire de la philosophie qu'ils ne le supposent. Si les savants admettent que l'âme existe, c'est parce qu'ils partent des phénomènes de conscience, des sensations, des opérations intellectuelles et des volitions, et qu'ils comprennent qu'il n'y a aucun rapport entre ces effets et les lois physiques et chimiques dont on veut qu'ils soient la résultante. C'est qu'ils comprennent qu'on ne peut attribuer l'unité et l'activité du moi à une matière dont les principales qualités sont d'être composée de parties et inerte. S'ils admettent l'existence de Dieu, c'est qu'ils comprennent que toutes les causes contingentes qui nous entourent et notre âme elle-même n'ont point leur raison d'être en elles-mêmes, mais nécessitent une cause première. S'ils admettent enfin le principe vital, c'est par une certaine analogie avec l'âme et par l'impossibilité d'ex-

pliquer autrement que par une force centrale l'organisation, la direction qui se trouve dans la distribution de la vie.

Pour notre part, nous croyons que les sciences devraient se borner toujours à l'observation des faits externes, rechercher continuellement les lois auxquelles ils obéissent, tâcher de remonter ainsi de cause seconde en cause seconde, sans s'occuper des causes premières et sans rien dire sur elles. De cette façon, la science ne serait ni spiritualiste, ni matérialiste ; elle resterait dans son domaine, qui est celui des faits, chercherait à expliquer le monde suivant la méthode qui lui est propre et n'entreprendrait pas sur le domaine de la philosophie.

Mais ce que nous ne saurions admettre, c'est que, parce qu'elle a découvert quelques causes secondes des phénomènes, elle aille prononcer que Dieu n'existe pas, que l'âme n'existe pas, que la vie n'est pas une force particulière. Quand elle fait ainsi, il est clair qu'elle nous donne comme certaine une hypothèse qui est bien loin d'être justifiée par les faits et qui ne repose sur rien, qu'elle sort de son domaine, qu'elle abandonne sa méthode pour se mettre au service des passions du moment.

Ce que nous ne saurions admettre, c'est cette prétention de certains savants de ne compter absolument que sur les sciences cosmologiques, non-seulement pour connaître le monde extérieur, mais encore pour se connaître soi-même et se renseigner sur toutes les questions qui nous touchent.

Ils partent de ce principe qu'ils ne doivent croire qu'à ce qu'ils voient et ce qu'ils touchent, que les vérités qui nous sont données par l'observation interne ne sont que des visions et des chimères, et que la philosophie doit être remplacée par la science.

Nous ne saurions trop le redire, raisonner ainsi, c'est mutiler l'esprit humain, en ne lui permettant qu'une méthode, l'observation externe, en lui donnant les sensations comme base de toute croyance : à quelle autre conséquence peut-on arriver qu'au matérialisme ?

La vérité est que les sensations ne nous donnent qu'une connaissance très-incomplète et très-fausse du monde extérieur, que ce monde extérieur lui-même nous est dans son fond presque complétement inconnu, qu'il n'y a rien d'aussi obscur que ce qu'on appelle le principe de la matière, qu'on ne peut rien expliquer par lui, puisqu'on ne le connaît pas, et que c'est lui-même qui a besoin d'être expliqué par un autre principe. Mais il est temps de passer du monde extérieur au monde intérieur; peut-être y trouverons-nous la certitude et la consistance que nous n'avons pas trouvées dans celui-ci.

CHAPITRE III

DU MONDE INTÉRIEUR ET DE L'AME. QUE NOUS LA CONNAISSONS BEAUCOUP MIEUX QUE NOUS NE CONNAISSONS LES CORPS, ET DE CE QUE NOUS EN SAVONS; QUE LE MONDE EXTÉRIEUR NE SE COMPOSE QUE DE FORCES.

I

Si nous essayons de nous renfermer en nous-même et de nous soustraire à la domination que les objets extérieurs exercent sur nous, nous nous trouvons au moyen de la conscience en face de phénomènes qui nous paraissent d'abord assez obscurs parce qu'ils n'ont rien de matériel; puis, si nous ne craignons pas de nous imposer une certaine violence pour les observer avec attention, nous ne tarderons pas à saisir parmi eux des ressemblances et des différences qui nous permettront de les classer dans les cinq classes suivantes.

Une première classe de phénomènes de conscience se compose de phénomènes qui sont fatals, c'est-à-dire qu'ils s'imposent à nous malgré nous, qu'il n'est pas en notre pouvoir ni de les faire naître, ni de les faire cesser à volonté. Ainsi, lorsque je suis devant un objet et que j'ai les yeux ouverts, il n'est pas en mon pouvoir de ne pas le voir; de même lorsque je suis dans un endroit et qu'il s'y fait du bruit, il n'est pas en mon pouvoir de ne pas l'entendre ; sans doute je puis fermer les yeux et me boucher les oreilles ; mais si je les ouvre, je ne pourrai pas faire autrement que de voir et d'entendre.

Il en est de même pour la douleur qui résulte soit de la faim, soit de la soif, soit de toutes les maladies dont notre corps peut être atteint. On coupe une jambe à un homme : il pourra supporter cette opération avec plus ou moins de courage, mais il ressentira toujours une douleur qu'il n'est pas en son pouvoir d'éviter, qui est par conséquent fatale.

Le second caractère des phénomènes de conscience dont il s'agit est d'être essentiellement variables, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas les mêmes pour tous les individus, ni pour le même individu pris à différents moments de son existence. Demandez à deux personnes s'il fait chaud aujourd'hui; si l'une vient du nord, elle vous dira que le temps lui semble très-doux; si l'autre vient du midi, elle vous dira qu'il fait froid et elle se couvrira en conséquence. Une odeur qui semble agréable à quelqu'un rend

malade une autre personne. Dans un autre genre, telle couleur, le son de tel instrument plaît à l'un et déplaît à l'autre. Prenez une œuvre d'art : un tableau, un morceau de musique; que d'avis différents! chacun l'apprécie à sa manière, et, chose curieuse, les raisons pour lesquelles l'un la trouve à son goût sont justement celles pour lesquelles un autre la déclarera mauvaise et détestable.

Les différentes douleurs dont nous pouvons être atteints sont bien loin d'être les mêmes chez tous les hommes. Tout porte à croire que nous avons les uns et les autres des degrés de sensibilité différents, et puis quelle influence n'exerce pas la volonté sur la douleur! Un homme qui est maître de lui, maître de sa douleur, ne souffre-t-il pas beaucoup moins que celui qui s'y abandonne? Sans doute, il ne la fera point disparaître, mais combien ne peut-il pas la diminuer! Bien mieux, dans le même individu, les phénomènes varient. A mesure qu'on vieillit, les sens baissent; la vue, l'ouïe diminuent; on ne voit plus, par conséquent, les choses comme on les voyait quand on était jeune; telle chose qui nous plaisait il y a un an nous déplaît aujourd'hui. Combien de fois avons-nous changé de goût depuis que nous sommes au monde! que de choses sur lesquelles portaient toutes nos affections qui nous sont maintenant indifférentes! C'est là le progrès de la vie : à mesure que nous vieillissons, nos goûts, nos affections se modifient. Rappelez-vous ce que vous étiez

il y a dix ans, vous ne vous trouverez certainement pas le même; lisez ce que vous avez écrit alors, les sentiments que vous exprimiez vous surprendront.

Les phénomènes de cette classe s'appellent les sensations : ce sont elles qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur et nous donnent de lui cette connaissance imparfaite dont nous parlé plus haut. Elles se divisent elles-mêmes, suivant les différents organes de nos sens, en sensations de la vue, de l'ouïe, du toucher, de l'odorat et du goût; il faut y ajouter les sensations du plaisir et de la douleur qui nous viennent de l'intérieur de notre corps, telles que la faim, les souffrances des maladies, lesquelles peuvent se rapporter à un sixième sens qu'on peut appeler le sens intérieur.

Nous trouvons ensuite une seconde classe de phénomènes de conscience qui ont pour caractère d'être libres, c'est-à-dire de dépendre de notre volonté. Il dépend de nous de les faire naître ou de les faire cesser : ce sont les opérations intellectuelles, c'est-à-dire les opérations par lesquelles nous arrivons à la connaissance de tout ce qui nous entoure ; il y en a cinq espèces : l'attention, la comparaison, l'abstraction, la généralisation, le raisonnement. Il est certain qu'il dépend de moi de faire attention ou de ne pas faire attention, de raisonner ou de ne pas raisonner ; je puis toujours, quand je veux, suspendre le travail de ma pensée. Je sais bien que, dans certaines circonstances, sous l'impres-

sion d'une émotion forte, il semble qu'on ne soit plus maître du mouvement de ses idées; cela arrive dans la colère, dans l'enthousiasme; mais on comprend assez que cette impuissance sur notre esprit est momentanée et accidentelle, et qu'elle n'empêche pas qu'à l'état ordinaire nous ne soyons les maîtres de nos opérations intellectuelles.

Celles-ci sont de plus absolument variables, c'est-à-dire qu'elles diffèrent avec chaque individu : telle personne est plus susceptible d'attention, est plus portée à l'observation qu'une autre et même à tel genre d'observation plutôt qu'à tel autre, c'est ce qui arrive pour les physiciens, pour les psychologues; les mathématiciens, au contraire, sont plus portés à l'abstraction, au raisonnement. La différence de ces opérations intellectuelles constitue la différence des esprits. Les ignorants ont les opérations intellectuelles moins développées que les savants, les savants eux-mêmes diffèrent entre eux par les opérations intellectuelles qui sont plus particulièrement en jeu dans les sciences qu'ils cultivent; tous les hommes diffèrent les uns des autres par ce côté : on n'a jamais trouvé deux esprits exactement semblables, pas plus qu'on n'a trouvé deux visages d'homme absolument identiques.

A côté des opérations intellectuelles, il faut parler des idées qui en sont le résultat et le produit.

Elles se divisent en deux sortes : les idées nécessaires, à l'aide desquelles les autres idées sont formées; elles sont

comme les éléments simples de la pensée et représentent ce que l'on appelle en chimie les corps simples; puis, les idées contingentes, qui sont un élément complexe, résultat de la combinaison des idées nécessaires avec les sensations ou les données du sens intime, par le moyen des opérations intellectuelles.

Il y a ainsi autant de sortes d'idées contingentes que d'opérations intellectuelles. C'est ainsi qu'on retrouve des idées provenant de l'attention, des idées comparées, des idées abstraites, des idées générales, des idées déduites.

Ainsi j'ai l'idée de tel arbre que j'ai vu : voilà une idée simple. Je compare cet arbre à un autre arbre et je remarque leurs ressemblances et leurs différences : il en résulte une idée comparée.

Si je considère séparément dans l'un de ces arbres l'idée de tronc, de branche, de racine, j'ai là des idées abstraites. Enfin, si je me représente, non plus aucun de ces deux arbres, mais simplement l'idée d'arbre, c'est-à-dire d'un être ayant un tronc, des branches et des racines, laquelle idée peut convenir non-seulement aux deux arbres que j'ai vus, mais à tous les arbres, j'ai là une idée générale.

Le jugement est l'affirmation d'un rapport entre deux idées; ce qui le caractérise, c'est le verbe *être*, signe de l'affirmation.

L'idée, c'est l'élément simple; le jugement, c'est l'élément composé. Il y a également autant de jugements que d'opéra-

tions intellectuelles. Bien souvent on donne le nom d'idée à des jugements.

Voyons maintenant quels sont les caractères des idées contingentes et ceux des idées nécessaires.

Pour les idées contingentes, comme elles sont le résultat de la combinaison des idées nécessaires avec les sensations et les données du sens intime sous l'influence des opérations intellectuelles, il est bien certain qu'elles doivent être libres comme les opérations intellectuelles, et variables comme elles et comme les sensations.

L'expérience montre suffisamment que nos idées dépendent de notre volonté. Un savant diffère d'un ignorant justement parce qu'il a acquis une foule d'idées qui manquent à celui-ci et qu'il ne tient qu'à lui d'acquérir ; et quant à la variabilité des idées, elle est si grande qu'il n'y a presque pas de sujet sur lequel deux hommes aient la même idée. Même sur les idées les plus simples nous ne sommes pas d'accord. L'idée générale d'arbre, par exemple, est bien loin d'être la même chez tous les hommes; pour les ignorants, un arbre n'est pas autre chose qu'un être composé d'un tronc, de branches, de racines et de feuilles ; pour le botaniste, c'est tout un appareil admirablement combiné pour prendre les sucs de la terre, les faire monter dans la tige, les répandre dans toutes les feuilles et les faire redescendre. Pour un ignorant, une pierre est une masse inerte ; pour un savant, c'est une réunion d'atomes liés entre eux

par des forces inconnues, animées les unes à l'égard des autres de mouvements ignorés, c'est une masse agitée.

S'il en est ainsi pour les idées les plus simples et qui se rapportent à un objet visible, qu'est-ce donc pour les idées abstraites, telles que les idées de bonté,de justice, de liberté ; ou bien pour les idées plus compliquées, qui se composent de plusieurs idées qui se déduisent les unes des autres? On peut le dire, sur chacun de ces objets, il y a presque autant d'idées différentes que de personnes ; ces idées dépendent de notre constitution, de notre éducation, du milieu dans lequel nous avons été élevés, enfin des mille circonstances qui ont pu exercer leur influence sur nous.

De là vient cette diversité si extrême des opinions. Prenez n'importe quelle science, les systèmes s'entassent sur les systèmes ; consultez les journaux d'un pays sur n'importe quelle question, sur l'interprétation de n'importe quel fait; vous verrez les contradictions les plus grandes et les manières de voir les plus opposées. Le fond est le même cependant, mais les opérations intellectuelles diffèrent et font naître des idées qui diffèrent également.

Mais, parmi les idées, nous en trouvons quelques-unes d'une nature toute particulière, auxquelles les caractères de liberté et de variabilité ne sauraient convenir ; ce sont ces idées nécessaires qui servent à la formation de toutes les autres idées contingentes et qui en diffèrent absolument. Elles forment la troisième classe de nos phénomènes de

conscience ; leur caractère est justement d'être fatales comme les sensations et d'être invariables, c'est-à-dire qu'elles sont justement le contraire des idées contingentes.

Si je prends par exemple l'idée de cause, ou ce jugement qui en dérive : tout effet doit avoir une cause, voilà une idée qu'il ne dépend pas de moi de ne pas avoir ; elle s'impose à moi avec une irrésistible évidence, et, instinctivement, quand il se produit un effet, j'en cherche la cause ; si le feu me brûle, j'ai soin de retirer mon doigt pour qu'il ne brûle pas; si je ressens une douleur, à l'instant même j'en recherche la cause pour la faire disparaître. Imaginez, s'il est possible, un homme qui n'aurait pas l'idée de cause ; il aurait faim, il ne devrait pas songer à manger, puisqu'il ne saurait d'où lui vient cette douleur ; s'il voyait une voiture venir sur lui, il ne se détournerait pas parce qu'il ne saurait comprendre qu'elle pourrait l'écraser ; c'est dire qu'un tel homme n'a jamais existé.

Je puis me rappeler toutes les circonstances de ma vie : cette idée de cause n'a jamais varié en moi, je ne l'ai jamais eue plus à un moment qu'à un autre, elle a toujours été la même, elle est la même chez tous les hommes, non-seulement ceux qui m'entourent, mais ceux qui vivent dans d'autres pays que moi. Transportez-vous chez les sauvages les moins civilisés, vous pouvez être certain que vous retrouverez l'idée de cause et que vous la retrouverez telle qu'elle est en nous. Sans doute elle pourra être moins

développée, sans doute ils seront portés à attribuer les effets physiques à d'autres causes que celles que nous croyons, mais cette idée de cause existera toujours. Nous en avons une preuve bien simple en ce que tous les hommes, même les plus sauvages, reconnaissent un Dieu, c'est-à-dire un être qui a créé le monde, qui est la cause de ce monde ; ils ne sont pas d'accord sur ce Dieu, ils l'envisagent chacun à sa façon, chacun a son idole ; ce sont là des déviations qui sont produites par les opérations intellectuelles, mais ils s'entendent tous pour reconnaître que ce monde a une cause.

Nous pourrions en dire autant de l'idée de bien, de devoir et de ce jugement nécessaire qui en dérive : que nous devons accomplir notre devoir. Cette idée s'impose à nous malgré nous ; nous avons beau faire, nous ne pouvons pas ne pas la sentir, et cela est si vrai que, lorsque nous faisons le mal, nous avons le remords. Nous pouvons, il est vrai, par l'habitude de mal faire, étouffer plus ou moins la voix de notre conscience ; mais il en est de même que pour la douleur, nous ne saurions l'étouffer tout à fait, et, prenez l'âme la plus perverse, vous serez étonné du sentiment qu'elle a conservé de l'idée du devoir ; d'ailleurs parce qu'un homme est révolté contre elle, cela ne prouve pas qu'il ne l'a pas, au contraire.

Cette idée est commune à tous les hommes ; tous les hommes ont l'idée du devoir, les savants comme les ignorants, et souvent les ignorants plus que les savants. En elle-

même, elle est invariable; mais, il faut le dire, dans ses applications, elle se diversifie à l'infini: ce qui paraît bien chez un peuple est mal chez un autre; toutes ces différences viennent de l'homme, de ses opérations intellectuelles, qui sont variables; mais le fond reste le même. On dit que, chez certaines peuplades, il est bien de tuer son père pour lui épargner les soucis de la vieillesse; même dans cet acte barbare l'idée du bien subsiste, puisqu'on le tue en pensant bien faire.

Jusqu'à présent, dans les sensations, dans les opérations intellectuelles, dans les idées contingentes, nous n'avons vu que des phénomènes variables, différant d'un peuple à l'autre, d'un individu à l'autre, et, par conséquent, qui les divisent. Les idées nécessaires, qui sont communes à tous et invariables, sont le lien qui les relie; elles font naître en nous des idées communes et nous permettent de nous comprendre, de vivre les uns à côté des autres, de nous grouper en famille, en société. Sans elles nous serions dans un état complet de division, d'anarchie.

Une quatrième classe de phénomènes de conscience présentent tous les caractères des sensations. Comme elles, ils sont fatals et variables; seulement ils en diffèrent en ce qu'au lieu de se rapporter aux objets extérieurs, ils sont attachés aux idées, soit à certaines idées nécessaires, soit à certaines idées contingentes. On les appelle les sentiments.

Ainsi l'idée du devoir est toujours accompagnée d'un

sentiment soit de joie, si je fais bien; soit de tristesse et de reproche, si je fais mal; ce sentiment du remords s'impose à moi et se fait sentir même malgré moi; seulement il n'est pas le même pour tous les hommes; certaines personnes le ressentent beaucoup plus vivement que d'autres; chez les uns il paraît presque émoussé par l'habitude de mal faire; les autres ont la conscience plus délicate et pour eux telle chose est une faute dont les autres ne se doutent même pas.

Prenons un autre exemple. Toute mère aime son enfant, c'est là un sentiment général que toutes les mères ressentent bon gré mal gré; pour que ce sentiment soit détruit, car il peut se détruire, il faut y travailler ou bien il faut des circonstances véritablement particulières. Pourquoi en est-il ainsi? C'est parce que à l'idée d'enfant, ou plutôt au fait de la maternité, a été attaché un sentiment d'affection; mais ce sentiment, toutes les mères ne le ressentent pas également: il y a des mères courageuses qui ne reculent devant aucun sacrifice pour le bien de leurs enfants, qui se condamnent à toutes les privations; il y en a d'autres, au contraire, qui prennent moins à cœur leur devoir; cette différence de conduite tient à la différence du sentiment.

Enfin la cinquième espèce de phénomènes de conscience a pour caractère d'être libres et variables comme les opérations intellectuelles; seulement elles en diffèrent en ce qu'au lieu de tendre à la connaissance, comme celles-ci, elles tendent à l'action. Ce sont les volitions, ou déterminations.

Ainsi, après avoir bien réfléchi, pesé les raisons pour ou contre, je me détermine à faire un voyage : voilà une volition. Cette volition est libre, car, ce voyage, rien ne me force à le faire ; je puis rester chez moi si je veux ou partir ; je me décide à partir ; tous les raisonnements du monde ne m'empêcheront pas de penser que je suis la cause de ce phénomène et que je suis libre.

Pour la variabilité des volitions, il est inutile de nous étendre sur ce sujet ; il n'y a pas de phénomènes qui soient plus changeants et plus variables ; aujourd'hui je veux une chose, demain j'en veux une autre. Si nous examinons l'action de la volonté, non plus dans une seule personne, mais dans l'ensemble des hommes, quelles différences ne trouverons-nous pas ? quelles manières de se conduire absolument contraires ? L'un veut une chose, l'autre en veut une autre ; de là vient que les hommes sont si peu d'accord et ont tant de peine à entreprendre une action commune ; de là vient que, dans ce monde, rien ne se fait que par la lutte, par action et par réaction. Faut-il s'en étonner ? Mais nous n'avons qu'à nous reporter à ce que nous avons dit plus haut : la volonté se détermine elle-même, mais elle agit toujours sous l'impulsion de différents mobiles ; les mobiles sont des idées, souvent des idées contingentes, par exemple tous les motifs d'intérêt et de bien-être ; ils sont variables, on comprend comment les volitions doivent l'être également.

Les phénomènes de conscience peuvent donc se divi-

ser en cinq classes, d'après les caractères que nous observons en eux, ainsi qu'on peut le voir dans le tableau suivant :

Invariabilité et fatalité			Idées nécessaires.
Variabilité.	Liberté	tendant à la connaissance	Opérations intellectuelles.
		tendant à l'action	Déterminations.
	Fatalité	attachée aux objets intérieurs	Sensations.
		attachée aux idées	Sentiments.

Nous pouvons d'abord mettre de côté les phénomènes qui ont pour caractère la fatalité par opposition à la liberté, — ce sont les sensations et les sentiments, — puis les idées nécessaires.

Par là même qu'ils s'imposent à nous malgré nous, qu'ils ne dépendent pas de nous, nous pouvons en conclure que leur cause est en dehors de nous, et n'est pas nous-mêmes; tout ce qui est en nous, en effet, doit subir la loi de notre volonté, et tout ce qui ne dépend pas de nous doit exister en dehors de nous; c'est ainsi que les sensations nous révèlent le monde extérieur et que les idées nécessaires nous révèlent Dieu, comme nous le verrons plus tard. Les phénomènes qui nous donnent la connaissance du moi sont donc les opérations intellectuelles et les volitions, dont le caractère est d'être libres; les sensations ne nous révèlent le moi que par ce qu'elles ont d'affectif. Nous pouvons donc distinguer dans le moi trois buts auxquels il peut tendre,

trois pouvoirs, le pouvoir de sentir, le pouvoir de comprendre et le pouvoir de vouloir; ce sont les trois facultés du moi, la sensibilité, l'intelligence, la volonté.

Entendons-nous bien, ce ne sont pas là des divisions; il n'y a pas dans le moi la faculté de sentir séparée de la faculté de connaître, séparée de la faculté de vouloir; le moi est un, il est tout entier dans chacun de ses phénomènes. Chaque phénomène lui-même est quelque chose d'extrêmement complexe : une sensation est immédiatement suivie d'une opération intellectuelle et d'une volition; et de même une volition est toujours précédée d'un mouvement intellectuel et souvent même d'une sensation; ces facultés du moi ne sont donc que les différents points de vue sous lesquels on peut considérer l'âme, les différentes manières de l'envisager; ce sont des abstractions, qu'il faut bien se garder de réaliser.

Allons plus loin et examinons le moi, non plus dans ses phénomènes, mais en lui-même, dans son ensemble.

Je constate d'abord qu'il n'y a dans le moi qu'un seul être, qu'une seule substance, et non pas plusieurs. Si je prends une pierre, par exemple, et que je la casse en deux, j'aurai deux pierres et ainsi de suite indéfiniment. Cela tient à ce qu'une pierre se compose d'une multitude d'atomes qui peuvent se séparer les uns des autres; il n'en est pas de même pour le moi, je ne puis le partager ainsi, il est un.

Le moi, de plus, est simple, c'est-à-dire qu'il n'est pas

composé de parties. Mon corps, par exemple, est composé d'une tête, de bras, de jambes, qui peuvent être détachés les uns des autres; le cerveau lui-même est composé du cerveau proprement dit, du cervelet; il y a en lui la matière blanche, la matière grise ; la masse elle-même se compose de molécules de matière. Je constate également, à l'aide du sens intime, qu'il n'en est pas de même pour le moi : les différentes facultés, les différents pouvoirs que j'ai observés en lui ne sauraient, en effet, être pris pour des divisions, elles ne sont que différents points de vue sous lesquels on peut le considérer. La sensibilité, c'est le moi en tant qu'il sent ; l'intelligence, le moi en tant qu'il comprend; la volonté, le moi en tant qu'il veut. Ces trois facultés sont des abstractions qu'il nous est commode de faire, mais qu'il faut bien se garder de considérer comme des êtres ayant leur existence distincte.

Le moi est tout entier dans chacun de ses phénomènes. Ces phénomènes, quand on les considère en soi, se pénètrent pour ainsi dire les uns les autres : une sensation est immédiatement suivie d'une idée, et l'idée d'une volonté; de même, une volonté est toujours précédée d'une connaissance et la connaissance d'une sensation; ces phénomènes de conscience sont eux-mêmes des abstractions, c'est une des raisons pour lesquelles l'observation du moi est une chose délicate et difficile.

Il n'en est pas de même pour les corps. On dit, et on a

raison de dire, qu'il y a une unité dans le corps humain; mais on comprend combien cette unité est différente de celle dont nous parlons. Cette unité n'est que l'harmonie entre les différentes parties qui le composent; il y a loin de là à l'unité de substance que nous remarquons dans l'âme; et si nous employons le même mot pour exprimer deux choses si différentes, cela tient à la pauvreté de la langue. Non-seulement le corps se compose de molécules de matière juxtaposées, mais encore ces diverses molécules forment des parties séparées qui sont, les unes, la tête, d'autres, les bras. Aussi qu'en résulte-t-il? C'est que je puis avoir mal au bras sans avoir mal à la tête, ou *vice versa :* l'unité qui existe dans le corps est tout juste celle qui existe dans une machine bien combinée, faite pour atteindre un résultat.

Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, on ne devrait pas voir le moi décroître et changer, on ne devrait pas voir la sensibilité, l'intelligence et la volonté s'altérer chez les vieillards, la mémoire diminuer chez certains hommes, l'intelligence s'en aller chez les fous; de ce fait que certaines facultés peuvent disparaître, ne faut-il pas conclure que le moi se compose de parties? L'objection, il faut le reconnaître, est grave; elle trouve pourtant sa solution dans ce fait que le moi est par un lien mystérieux uni à un organe matériel, susceptible lui-même de s'altérer dans certaines de ses parties et de se modifier avec le temps. On comprend ainsi comment il peut en ressentir le contre-coup, sans participer à la nature du cerveau.

La preuve de la simplicité du moi est qu'il ne saurait être susceptible ni d'étendue ni de division.

Je constate également une troisième propriété du moi: il est identique à lui-même. A quelque année que je me reporte en arrière, je vois qu'il n'y avait pas alors un moi différent de celui qui existe à l'heure qu'il est; nous en avons la preuve dans la mémoire, qui renouvelle les sensations que nous avons eues alors; pour qu'elle les renouvelle, il faut donc que le moi ait existé à ce moment, autrement il faudrait que la mémoire me donnât d'elle-même des sensations nouvelles, ce qu'elle ne saurait faire.

Pour le corps humain, il en est tout autrement; il est dans un continuel changement. Au bout d'un petit nombre d'années, toutes les molécules qui le composent sont parties pour faire place à d'autres; les savants disent qu'au bout de sept ans, il est complétement renouvelé. La vie du corps est comme un torrent qui vient et qui s'en va; la forme, il est vrai, reste la même, mais le corps a changé. Mais pourquoi aller si loin pour prouver que le corps ne reste pas identique à lui-même? tous les jours ne coupe-t-on pas un bras, une jambe? après une pareille opération n'est-il pas évident que le corps n'est pas resté ce qu'il était avant, même dans sa forme?

Les trois propriétés dont nous venons de parler n'en forment véritablement qu'une, l'unité; la simplicité est la conséquence de l'unité; l'identité n'est que l'unité considérée

dans le temps : retenons donc dès maintenant qu'une des propriétés fondamentales du moi est l'unité.

Le moi présente encore une quatrième particularité, l'activité, c'est-à-dire le pouvoir d'être cause de ses actes. Ainsi je lève le bras, je marche, je voyage, je m'en vais d'un bout du monde à l'autre; cela se fait par une impulsion intérieure, et non point par un mouvement qui m'est communiqué du dehors. Pour les corps, il n'en est pas de même; un corps tombe, ce n'est pas parce qu'il a résolu de tomber; la cause de son mouvement n'est pas en lui, mais dans le centre de la terre qui l'attire; pour lui, il est inerte; il reçoit le mouvement, il ne le donne pas.

Cette activité du moi est continuelle, incessante; l'âme est toujours en mouvement, en acte; les opérations intellectuelles, les résolutions, les sensations, les sentiments, les désirs, se renouvellent en elle avec une rapidité singulière, et, comme chaque fois ils l'absorbent tout entière, ils la transforment, pour ainsi dire, à chaque instant. Le moi est comme une flamme qui se renouvelle incessamment; nos phénomènes de conscience sont comme les vagues qui battent continuellement le rivage et qui ne se retirent que pour laisser place à d'autres.

Cette activité du moi est elle-même de différente nature; tantôt elle est spontanée, c'est-à-dire qu'elle agit d'elle-même, par l'effet d'une direction supérieure; cela arrive dans les mouvements irréfléchis, instinctifs que nous faisons conti-

nuellement : nous levons le bras lorsque quelque chose nous menace, nous fermons les yeux quand une mouche se précipite sur notre visage. Il en est de même tous les mouvements du corps, nous les exécutons sans nous en douter. Deux hommes se battent, leurs corps sont aux prises l'un avec l'autre : que de mouvements ils font, pour surprendre leur adversaire, dont il n'ont pas concience! L'âme agit par sa vertu propre comme le feu; c'est ce qui arrive notamment dans le jeu de nos opérations intellectuelles, qui se font généralement d'elles-mêmes, sans que nous le voulions.

La part de cette vie irréfléchie est dans l'homme beaucoup plus grande qu'on ne le suppose généralement : plus les hommes sont ignorants, plus ils sont grossiers, plus leur vie se rapproche de cette activité instinctive.

Ce genre d'activité n'est pas d'ailleurs particulier à l'homme ; les animaux en sont doués comme lui, ils ont le pouvoir d'être cause, leur instinct même paraît avoir une grande analogie avec cette activité irréfléchie.

Bien mieux, les plantes elles-mêmes n'en sont pas dépourvues. Ne les voit-on pas rechercher instinctivement la lumière quand elles sont à l'ombre? les plantes grimpantes ne se cramponnent-elles pas au mur qui doit les soutenir? enfin, la force vitale elle-même, cette force qui les fait se développer selon une certaine forme, n'est-elle pas une des formes de cette activité?

En dehors de cette activité irréfléchie, je constate une autre espèce d'activité, l'activité réfléchie, c'est-à-dire le pouvoir de me déterminer après avoir pesé tous les motifs. Je me demande si je sortirai ou si je ne sortirai pas, j'examine les motifs que j'ai de sortir ou de ne pas sortir, puis je sors : voilà un acte d'activité réfléchie. Cette activité est la raison d'être de l'intelligence ; c'est pour la guider que celle-ci nous a été donnée, autrement nous n'en aurions que faire et elle ne nous servirait à rien.

Mais ce n'est pas tout ; je ne trouve pas seulement en moi le pouvoir d'agir après avoir examiné les motifs, je constate de plus que ces motifs ne me déterminent pas forcément ; quelle que soit leur puissance sur moi, j'ai toujours le pouvoir de leur résister ; en sorte que si je me laisse influencer par eux, c'est que je le veux ; en un mot, je suis libre.

Restons sur l'exemple précédent ; j'ai grande envie de sortir, j'ai dehors quelque plaisir qui m'attend ; d'un autre côté, j'ai chez moi un devoir impérieux qui me retient ; soit que je sorte, soit que je ne sorte pas, les deux motifs ne m'entraînent pas forcément; alors que je sors, le sens intime me révèle que je pourrais rester, et alors que je reste, que je pourrais sortir ; je sens qu'il y a là un pouvoir ; ce pouvoir est le libre arbitre, la liberté.

Quelques philosophes disent à cela : Vous vous trompez ; du moment que vous vous déterminez pour sortir ou pour

rester, c'est que vous êtes déterminé par un de ces deux motifs; c'est qu'il y en a un plus fort que l'autre, et vous n'êtes pas plus libre qu'une balance dans laquelle le plateau le plus lourd emporte le plateau le plus léger. Dans ce système, il n'y a qu'une seule cause de tout ce qui existe, c'est la cause première, qui n'a délégué son pouvoir d'être cause à aucune créature; tout ce que vous faites arrive forcément, nécessairement, fatalement; la cause première, Dieu, se sert de vous sans que vous vous en doutiez et sans que vous y coopériez en rien.

Eh bien, je dis qu'il y a là un fait contre lequel la conscience bien examinée proteste absolument. Nous sommes l'origine de nos actions, nous sentons que nous sommes maîtres de les faire ou de ne pas les faire, comme un soldat se sent maître d'exécuter ou de ne pas exécuter les ordres qu'il reçoit; nous nous sentons cause, nous nous sentons libres; la preuve en est que, si nous faisons le mal, nous sentons très-bien que nous sommes coupables.

Pour nier cette vérité évidente, il faut le parti pris de ne point tenir compte des données de la conscience parce qu'elles sont intérieures et ne peuvent pas tomber sous les sens; il faut nier l'évidence [1].

Le mot de liberté a un sens moins général et plus vrai que

[1] Sur cette question, nous renvoyons le lecteur à un article de M. Saisset, intitulé : de la Liberté, dans l'ouvrage intitulé : *le Scepticisme*, et à l'ouvrage de M. Lévêque, intitulé : *la Science de l'invisible*.

celui que nous venons de lui donner ; il n'est pas seulement le pouvoir de faire ou de ne pas faire une chose, il est avant tout le pouvoir de conformer ses actions au devoir. L'homme seul dans la création, et c'est là sa grandeur, l'homme seul a une loi, a des devoirs ; en même temps, il a, comme les animaux, ses appétits, ses instincts, qui cherchent à l'entraîner ; lorsqu'il leur résiste, lorsqu'il conforme sa conduite à la loi, il est libre ; au contraire, lorsqu'il leur cède, il est esclave. Je n'ai pas besoin d'insister pour constater que, dans le second sens, la liberté appartient encore à l'homme.

Comme conséquence de la liberté, je constate encore deux faits dans le moi. Le premier, c'est que comme je suis libre de mes actions, j'en suis par conséquent responsable. Il dépend de moi de faire mon devoir ou de ne pas le faire, d'obéir à la loi ou de lui désobéir ; si je lui obéis, je fais bien, si je lui désobéis, je fais mal. C'est là un sentiment que je trouve au fond de moi.

Le second est que je ne dois être empêché dans l'accomplissement de mon devoir par aucun obstacle extérieur ; la nécessité qui m'est imposée par le devoir est d'un ordre tellement supérieur, elle agit sur moi par des raisons tellement pressantes et tellement intimes, que personne n'a le droit de s'y opposer ; en un mot, je suis inviolable et j'ai des droits. Lorsqu'une volonté quelconque vient s'interposer entre mon devoir et moi, elle a tort, elle viole mes droits, elle me manque.

Voilà donc deux nouvelles propriétés de l'âme, la responsabilité et l'inviolabilité.

De même que l'unité, la simplicité et l'identité se réunissent dans la simplicité ; l'activité, la spontanéité, la liberté, la responsabilité et l'inviolabilité sont comprises dans l'activité, dont la liberté est la plus haute expression : aussi, peut-on dire que le caractère distinctif du moi est d'être une force simple et active.

Les huit propriétés réunies à leur tour en constituent une neuvième, la personnalité; un être qui les réunit s'appelle une personne, celui qui ne les réunit pas s'appelle une chose.

Remarquons enfin la différence qui existe entre les facultés du moi et les propriétés ; les premières ne sont pas permanentes, elles n'apparaissent dans le moi que par moment ; tandis que les propriétés sont fixes, immuables, on peut toujours en constater l'existence.

Voyons comment nous avons procédé jusqu'à présent. Au moyen de l'observation de nous-même, de l'observation interne, nous avons trouvé en nous des phénomènes que nous avons pu ranger en cinq classes, grâce aux différences que nous avons trouvées en eux.

De l'existence de ces phénomènes nous avons dû conclure l'existence d'un être, d'une substance qui les soutient ; et cela en vertu du principe de causalité : que tout effet doit avoir une cause. Cette cause, cette substance, c'est le moi ;

ce n'est pas encore l'âme ; nous n'aurons le droit de lui donner ce nom que lorsque nous serons mieux renseignés sur sa nature.

Examinant ensuite ces différents phénomènes de conscience, nous les avons classés suivant le but auquel ils tendent, et nous en avons conclu, toujours à l'aide du principe de causalité, qu'il y avait dans le moi trois pouvoirs, trois facultés, la sensibilité, l'intelligence et la volonté.

Enfin, examinant le moi en lui-même, nous avons découvert en lui les propriétés dont nous avons parlé.

Tout ce travail s'est fait par l'observation de nous-même, par l'observation interne, tout comme on découvre les phénomènes du monde extérieur au moyen de l'observation externe ; nous avons pu faire cela, parce que le moi a le pouvoir de s'observer lui-même, de voir ce qui se passe en lui, en un mot, de réfléchir ; ce pouvoir s'appelle la conscience, on l'appelle aussi le sens intime pour marquer la ressemblance qui existe entre les données du sens intime et celles des sens.

Ce pouvoir existe-t-il ? avons-nous la faculté d'observer ce qui se passe en nous ? les données qui nous sont fournies par le sens intime sont-elles légitimes ? peuvent-elles servir de bases et d'éléments scientifiques ? ou bien, au contraire, ne sont-elles que des produits de l'imagination, beaucoup trop vagues, beaucoup trop indécises pour qu'on puisse rien établir dessus ? Voilà la question d'où dépend la justesse de

tous les raisonnements que nous avons faits jusqu'à présent, et de ceux que nous ferons à l'avenir.

Pour la résoudre, il nous suffira de faire observer que les phénomènes du monde extérieur, dans lesquels nous avons une foi si profonde, nous sont donnés par ces phénomènes internes dont, par conséquent, ils dépendent absolument.

Réfléchissons un moment à la manière dont nous arrivons à la connaissance du monde extérieur. N'est-ce pas au moyen des sensations? et ces sensations, que sont-elles autre chose que ces phénomènes internes dont l'existence nous paraît si peu sûre? Bien mieux, pour aller des sensations, qui n'existent en somme absolument que dans notre esprit, à la cause qui a pu les produire, cause que d'ailleurs nous connaissons si peu, n'a-t-il pas fallu l'intervention d'autres phénomènes intérieurs qui sont les idées nécessaires et particulièrement du principe de causalité? C'est donc par l'intermédiaire des phénomènes intérieurs, par l'intermédiaire du moi et relativement au moi que nous connaissons les corps; d'où il suit que si les phénomènes intérieurs ne nous présentent rien de certain, la connaissance du monde extérieur se trouve elle-même ébranlée.

Mais allons plus loin; je remarque que, lorsqu'il s'agit du monde extérieur, je ne suis pas en communication directe avec lui, je ne le connais qu'au moyen d'un intermédiaire toujours trompeur qui est la sensation, et c'est pour cela

que je le connais si mal et si peu, comme nous l'avons vu plus haut; au contraire, je suis en communication directe avec mon âme, c'est elle que je vois, que j'observe dans les sensations, les opérations intellectuelles, les idées, etc., et non pas une image imparfaite et fausse comme pour le monde extérieur; c'est elle que je constate : il y a, en effet, un point où le doute le plus résolu est obligé de s'arrêter; il y a un point où la certitude devient évidente, invincible; c'est lorsqu'il s'agit de l'existence du moi; car, par là même que j'exprime que j'en doute, je l'affirme; on peut dire aussi : Je doute, donc j'existe.

Que résulte-t-il de là? C'est que le monde intérieur, le moi, — et non-seulement le moi, mais les phénomènes de conscience, mais les facultés et les propriétés du moi, — sont beaucoup plus certaines, beaucoup plus sûres que les propriétés de la matière; c'est que la connaissance de notre âme est beaucoup plus certaine que celle des corps.

A coup sûr, c'est là une vérité bien faite pour étonner et pour surprendre : le monde extérieur, qui nous paraît si certain, si évident, l'est beaucoup moins que ce monde de l'âme, qui nous paraît, au contraire, si changeant et si variable; plus nous allons au fond des choses, plus nous réfléchissons, plus nous trouvons que la certitude est d'un côté et l'incertitude de l'autre, et que la connaissance de l'âme est plus sûre que celle du corps.

Avant de quitter ce sujet, nous ne saurions trop recommander l'étude des phénomènes de conscience et l'importance de bien établir parmi eux les cinq classes dont nous avons parlé ; nous l'avons déjà vu et nous le verrons encore plus loin, la philosophie tout entière repose sur cette première étude ; on peut le dire, toutes les erreurs dans lesquelles tombent et sont tombés les philosophes ont pour origine une fausse observation de ces phénomènes de conscience ; là est le point de départ d'où se déduisent logiquement tous les systèmes erronés qui encombrent la philosophie.

II

Arrivons à notre conclusion. Le monde extérieur se révèle à nous par des phénomènes spéciaux qui sont les objets que nous voyons, ou, pour parler plus exactement, par les impressions qu'ils font sur les organes de nos sens; le moi, au contraire, se révèle à nous par nos phénomènes de conscience, nos volitions, nos opérations intellectuelles, nos sentiments et même nos sensations en ce qu'elles ont d'affectif. Or, puisque nous avons là des phénomènes qui sont essentiellement différents, il faut en conclure que les substances sont

aussi différentes, et il y a autant de preuves de la distinction du corps et du moi qu'il y a d'espèces différentes de phénomènes de conscience.

J'en dirai de même pour les facultés : je constate dans le moi la sensibilité, l'intelligence, la volonté, je ne vois dans les corps rien qui y corresponde ; j'en conclus que les substances sont différentes et il y a autant de preuves de la distinction de l'âme et du corps qu'il y a de facultés.

J'en dirai de même enfin des propriétés : je constate dans le moi l'unité, la simplicité, l'identité, l'activité, la liberté, la responsabilité, l'inviolabilité; je trouve, au contraire, dans les corps l'étendue, la divisibilité, la pesanteur, l'inertie, l'impénétrabilité, la porosité, la compressibilité, l'élasticité ; c'est-à-dire que l'un est simplicité et activité et l'autre divisibilité et inertie; ce sont là des propriétés différentes : j'en conclus que les substances doivent être différentes également et chacune des propriétés du corps et du moi est une preuve de leur distinction.

Ce procédé est absolument rigoureux, c'est celui qu'emploient les naturalistes pour distinguer les êtres les uns des autres. Pour distinguer l'or de l'argent, par exemple, on examine les propriétés différentes de ces deux corps et on en conclut qu'ils sont deux substances différentes ; pour distinguer un mulet d'un cheval, on fait de même ; de même pour distinguer l'homme du singe. Nous ne connaissons les corps que par les phénomènes, et quand ces phénomènes

sont différents, nous sommes forcés de déclarer qu'il y a là deux substances différentes.

Nous pouvons même aller plus loin et déterminer la nature de ces deux êtres. Cette nature nous est donnée par les propriétés que nous avons remarquées en eux : le moi est simple et actif; le corps, au contraire, est étendu ou composé ét inerte.

Or qu'est-ce donc un être simple et actif, sinon ce qu'on appelle en physique une force, et dans le langage vulgaire un esprit, tandis qu'un être étendu et inerte s'appelle un corps ? L'âme est donc quelque chose de semblable à la chaleur, à la lumière, à l'électricité, ou plutôt, comme la lumière, la chaleur et l'électricité ne sont probablement que des mouvements, à la cause qui les produit, avec cette différence qu'elle est libre, c'est-à-dire qu'elle agit ou n'agit pas à sa volonté.

Cette force simple et active, nous l'appelons âme, du mot latin *anima*, qui signifie un souffle, pour indiquer par ce qui lui ressemble le plus dans le monde extérieur sa nature intangible.

On voit combien cette question de la spiritualité de l'âme est au fond simple et facile. Comme la liberté dont nous parlions plus haut, elle dépend d'une simple observation des phénomènes de conscience, elle est pour ainsi dire évidente par elle-même; il suffit de regarder l'âme pour la constater.

Cette question est tellement simple, qu'on ne peut s'em-

pêcher de voir une certaine contradiction dans ce fait d'une âme qui se demande si elle existe; par cela même qu'elle doute, elle se prouve son existence : comment pourrait-elle douter si elle n'existait pas comme substance pensante, ayant conscience d'elle-même et par conséquent absolument distincte du corps? Une âme qui se demande si elle existe ressemble à un homme qui cherche le chapeau qui est sur sa tête ou le cheval sur lequel il est monté. Il faut, pour se poser cette question, une certaine aberration d'esprit causée par l'habitude. Le matérialisme comme l'athéisme est une des plus grandes preuves de la faiblesse de l'esprit humain.

Au fond, ce qui trouble dans cette question, c'est sa trop grande simplicité; on se figure mal qu'une vérité si importante soit si évidente et si claire; on veut la prouver alors qu'il ne s'agit que de la constater, et on oublie qu'il n'y a pas de preuve pour les choses évidentes. L'esprit cède de plus à un mauvais penchant : on voudrait se représenter l'âme, la voir de ses yeux, la toucher de ses mains; on ne réfléchit pas que, s'il en était ainsi, ce serait la meilleure preuve que l'âme n'existe pas.

C'est ainsi, mon âme, qu'en rentrant dans le fond de moi-même, j'arrive à vous connaître, et quel objet d'étude plus intéressant puis-je avoir puisque vous êtes moi-même! J'ai examiné les phénomènes par lesquels vous vous révélez à moi, les différents buts auxquels tendent tous vos

efforts et qui vous mettent en mouvement; j'ai examiné vos propriétés, les caractères qui vous distinguent de ce qui vous entoure; j'ai constaté la différence profonde qui vous sépare de ce corps auquel vous êtes unie si étroitement, mais qui n'est pas vous, qui est même quelque chose de tout contraire à vous : vous lui commandez, mais vous ne vous confondez pas avec lui; vous le guidez, mais vous êtes distincte de lui; en un mot, il est votre serviteur, mais il n'est pas votre égal; j'ai vu cette nature particulière qui vous élève si fort au-dessus de lui, cette immatérialité, cette intelligence, cette volonté, et, par-dessus tout, cette liberté, qui est la marque de votre grandeur et du grand rôle que vous avez à jouer, et je me suis réjoui de toutes vos qualités, en réfléchissant que vos grandeurs sont les miennes et que votre honneur est le mien!

Mais, on dira peut-être : Soit, l'âme et le corps appartiennent à deux substances différentes, puisqu'elles s'annoncent par des phénomènes différents, mais ces substances peuvent très-bien venir l'une de l'autre; le corps peut donner naissance à l'âme. Qui nous dit que, dans ces milliers de fibres qui composent la matière du cerveau, il ne se produit pas certains mouvements, certaines vibrations qui produisent a leur tour la pensée? qui nous dit que, dans ces circonvolutions du cerveau, il ne se passe pas des combinaisons chimiques qui donnent naissance à l'intelligence, à la volonté? Ce qui est certain, ce qui ne peut être mis en doute, c'est l'union

complète, intime, qui existe entre notre corps et notre esprit.

Pour répondre à cette objection, nous n'avons qu'à remarquer que l'âme et le corps se composent de deux substances, non-seulement différentes, mais contraires ; l'âme est une, simple ; le corps, au contraire, est composé de parties, divisible, étendu; l'âme est active et libre ; le corps, au contraire, est composé d'une matière inerte, il est inerte lui-même, c'est l'âme qui le remue, et, lorsqu'elle le quitte, il meurt.

Comment est-il possible qu'un corps composé, étendu, puisse produire un être simple comme l'âme ? comment un corps inerte pourrait-il produire un être actif? La divisibilité ne peut produire la simplicité, l'inertie ne peut produire l'activité ; un être ne peut jamais produire que ce qui est en lui ; le moins ne peut pas produire le plus ; le contraire, enfin, ne peut pas produire son contraire.

En fait, comment peut-on imaginer que le cerveau puisse produire la pensée ? quel rapport y a-t-il entre cette masse grisâtre et les actes délicats qui sont les opérations intellectuelles et les volitions ? quels sont ces mouvements, ces vibrations, quelles sont ces combinaisons chimiques qui peuvent donner à la matière le pouvoir de sentir, de comprendre, de vouloir ? comment ces milliers de mouvements et ces combinaisons chimiques, s'opérant dans les mille canaux du cerveau, pourraient-ils faire naître une force ayant conscience d'elle-même, de son unité, de son identité? quels

rapports peut-on découvrir entre ces deux espèces de faits et comment pourraient-ils s'engendrer les uns les autres? Je comprends encore, suivant l'hypothèse des physiciens, comment les vibrations de ce fluide invisible, qu'ils appellent l'éther, peuvent produire la lumière, la chaleur et l'électricité; je comprends comment la lumière peut se changer en chaleur et réciproquement : il n'y a là qu'une modification du mouvement dans le même corps; je comprends comment, en mettant en communication le système nerveux avec les muscles d'une grenouille morte, on parvient à lui faire produire des mouvements : il n'y a là qu'une application ordinaire des lois de l'électricité; je comprends même comment les combinaisons chimiques et la fermentation peuvent expliquer bien des phénomènes de la vie animale, tels que la respiration, la digestion; il n'y a dans tous ces faits qu'une succession de phénomènes de même nature s'engendrant les uns les autres; mais, il n'y a dans tout cela rien qui ressemble à la matière produisant la pensée, c'est-à-dire au contraire produisant son contraire [1].

Mais ne pourra-t-on pas faire cette objection : Si l'âme et le corps sont composés de deux substances si opposées, si contraires, comment expliquer cette union de l'âme et du corps qui est si certaine, si complète, si intime? Mon âme

[1] Janet, *Le Cerveau et la Pensée.* — La pensée est-elle un mouvement? — *Le Matérialisme contemporain.* — De la matière et de la pensée.

n'est pas mon corps assurément, mais elle est présente dans tout mon corps, la moindre impression qui se manifeste aux extrémités les plus éloignées lui arrive avec une rapidité instantanée ; les sensations établissent entre elle et le monde extérieur une communication incessante, continuelle : comment deux substances contraires peuvent-elles être ainsi en rapport l'une avec l'autre ?

Il faut l'avouer, il y a là un mystère resté complétement inexplicable : l'âme et le corps communiquent l'une avec l'autre, c'est un fait ; elles ont deux natures opposées qui ne doivent pas être en rapport l'une avec l'autre, en voilà un autre.

Les philosophes, pour expliquer cette contradiction, ont inventé des systèmes qui reposent sur le même principe, l'intervention directe de Dieu. Lorsque je lève le bras, c'est Dieu qui soulève mon bras à l'occasion du mouvement de ma volonté : c'est la théorie de Descartes, la théorie des causes occasionnelles. Leibnitz, pensait au contraire, que le corps et l'âme sont comme deux horloges bien réglées, qui marqueraient les mêmes heures en même temps, sans être en rapport l'une avec l'autre : c'est le système de l'harmonie préétablie.

On comprend que nous ne nous arrêterons pas plus longtemps sur ces deux hypothèses, qui n'ont rien de scientifique et qui laissent ce mystère sans explication.

Cependant, remarquons que la spiritualité de l'âme se

prouve directement, c'est-à-dire sans qu'il soit besoin de prouver la matérialité des corps et en dehors de toute comparaison; c'est en observant les phénomènes de conscience, les opérations intellectuelles, les volitions, les sensations; c'est en observant les propriétés du moi, la simplicité, l'activité, la liberté, que nous en avons conclu que le moi était une force simple et active, c'est-à-dire un esprit. Nous n'avons eu besoin en aucune manière de nous appuyer sur la connaissance des corps, ni de nous servir de l'observation externe; l'âme se prouve sa spiritualité en s'observant elle-même; il n'y a donc aucune liaison entre les preuves de la spiritualité et celles de la matérialité, elles ne dépendent en aucune manière l'une de l'autre. L'âme conçoit sa nature indépendamment de celle du corps.

Ceci est très-important, car, si la spiritualité de l'âme est une chose absolument certaine, il est bien loin d'en être de même pour la matérialité des corps, et si les deux preuves dépendaient l'une de l'autre, celle de la spiritualité pourrait en être ébranlée.

Réportons-nous, en effet, à ce que nous avons dit plus haut, quand nous avons parlé des propriétés de la matière.

Si je m'en rapporte aux savants pour savoir ce qu'elles sont, si j'ouvre un livre de physique, j'y vois que la matière est douée d'étendue, de divisibilité, d'impénétrabilité, d'inertie, de mobilité, de pesanteur, de porosité, de compressibilité, d'élasticité.

Or, parmi ces prétendues propriétés, un grand nombre ne sont ostensiblement que de simples accidents, qui sont bien communs à tous les corps, qui peuvent, par conséquent, nous servir à les distinguer des autres êtres, mais qui ne nous indiquent pas leur nature.

Que m'apprend-on, en effet, quand on me dit que les corps sont doués de porosité ? Cela veut dire qu'ils sont composés de molécules, lesquelles sont placées les unes à distance des autres, à peu près comme il arrive dans les éponges.

La compressibilité signifie que, comme ils sont poreux, en les pressant on peut diminuer leur volume.

L'élasticité signifie que, lorsqu'on cesse d'exercer sur eux une pression, ils reprennent leur volume primitif.

En vérité, qu'est-ce que cela m'apprend sur les corps, et prétend-on me les faire connaître en m'indiquant ces propriétés ? Mais, en prenant ainsi pour des propriétés toutes les qualités accidentelles des corps, on pourrait en continuer indéfiniment la liste et indiquer, par exemple, la faculté de s'échauffer, de se dilater, d'être lumineux, etc.

J'en dirai de même pour la pesanteur; après avoir indiqué la pesanteur comme une propriété de la matière, la physique vous démontre que les corps ne pèsent pas, mais qu'ils sont simplement poussés ou attirés vers le centre de la terre ; or cette faculté n'est qu'un pur accident et ne nous dit rien sur la nature des corps.

J'en dirai de même de la mobilité, ou de la faculté d'être

mise en mouvement; c'est une propriété accidentelle qui ne m'apprend rien sur la nature intime des corps.

Reste l'étendue, la divisibilité, l'impénétrabilité et l'inertie.

Pour la divisibilité et l'inertie, ce sont deux propriétés qui sont fausses.

La matière est si peu divisible à l'infini que les physiciens et les chimistes sont forcés d'admettre qu'elle se compose de parties indivisibles, nommées atomes, lesquels se groupent en proportions parfaitement définies pour former les corps, car autrement, en la divisant indéfiniment, la réalité de la matière s'évanouit complétement[1].

[1] « Par la divisibilité à l'infini, la matière s'évanouit et se disperse sans qu'on puisse saisir ou retenir un seul instant son image. Imaginez, en effet, un composé, soit, par exemple, un monceau de sable : qu'y a-t-il de réel dans cet objet? Ce sont évidemment les grains de sable dont il est composé, car le composé lui-même n'est pas quelque chose pour mon esprit : il n'est que la somme de ses parties ; s'il n'y avait pas de parties, il ne serait pas... le monceau de sable n'ayant de réalité que celle des grains de sable qui le composent. Supposons maintenant que le grain de sable lui-même soit un composé : le grain de sable n'aura, comme le monceau lui-même, qu'une réalité provisoire et relative, subordonnée à la réalité de ses parties constituantes. Supposez la même chose de ces mêmes parties, elles ne seront pas elles-mêmes la réalité que nous cherchons ; et poursuivons la même chose jusqu'à l'infini, puisqu'il n'y a pas de terme, nous ne trouverons jamais la réalité de la matière. » (Janet, *le Matérialisme contemporain*, page 43.)

Si on objecte qu'en disant que les atomes sont indivisibles, on veut simplement dire, non point qu'ils ne peuvent pas théoriquement être divisés, ce qui est contraire à la notion de l'étendue, mais simplement qu'ils ne peuvent l'être physiquement, parce qu'ils sont des corps pleins et par conséquent indivisibles, alors la divisibilité n'est plus qu'une propriété de l'étendue, mais non plus des corps.

Pour l'inertie, la matière est si peu inerte, c'est-à-dire incapable de se mouvoir par elle-même, que la chimie constate dans les corps des forces continuellement agissantes qui produisent tous ces bouleversements qu'on appelle les combinaisons chimiques : ces forces s'appellent la cohésion et l'affinité, et elles agissent toujours en eux soit pour les maintenir dans l'état où ils sont, soit pour créer de nouveaux corps. Aussi, pour expliquer la matière, les savants admettent-ils que tous les corps sont formés d'atomes en continuel mouvement les uns à l'égard des autres, lesquels font tous les corps qui existent. La matière est donc aussi active que quoi que ce soit.

Mais, si on objecte qu'en disant que les corps sont inertes, on veut dire, non pas qu'ils ne sont point en mouvement, mais qu'ils sont incapables de modifier l'état, soit de mouvement, soit de repos, dans lequel ils sont, et qu'ainsi les corps célestes, en accomplissant leurs révolutions, sont inertes ; j'objecterai à mon tour que, dans ce même exemple, puisque les corps s'attirent les uns les autres, il faut bien qu'il y ait

en eux une activité, une énergie qui leur permet de déterminer ces mouvements et que, dans les combinaisons chimiques, il suffit de mettre deux corps en présence l'un de l'autre pour qu'il s'en forme un troisième différent des deux autres, quelquefois avec une violence extrême, ce qui montre bien qu'il y a dans les deux corps la faculté de modifier leur état, et, dans la matière, de l'activité. Je conviens qu'en prenant les objets qui nous entourent, nous constatons qu'ils ne se mettent pas eux-mêmes en mouvement, mais c'est une vue extérieure, superficielle, et, quand nous entrons dans l'organisation intérieure des corps, nous y trouvons l'activité et le mouvement, comme nous y avons trouvé l'indivisibilité ; il n'y a qu'une chose que nous n'y trouvons pas, c'est la liberté.

Reste l'étendue et l'impénétrabilité.

Or, qu'est-ce que l'étendue ? Si je m'en rapporte aux définitions ordinaires, on dit que l'étendue est la portion de l'espace occupée par un corps.

Cette définition n'explique rien, car, au lieu de demander ce qu'est l'étendue, je demanderai ce que c'est que l'espace.

Pour connaître l'espace, il est nécessaire de connaître le temps.

La seule chose qui existe en dehors de notre esprit, ce n'est pas le temps, c'est l'éternité. L'éternité existe en Dieu ; Dieu voit tous les événements qui se sont passés sur cette terre comme ceux qui s'y passeront à l'avenir, dans un con-

tinuel présent; c'est-à-dire que, toutes proportions gardées, ils font sur lui le même effet que produisent sur nous les événements qui se passent en même temps. Il n'y a pour lui ni passé, ni avenir.

Cette idée de l'éternité existe dans notre esprit, elle y existe comme une idée nécessaire, elle accompagne l'idée d'être, et elle en indique la continuation. Comme nous le verrons plus loin, elle est une de celles qui nous révèlent l'existence de Dieu.

On comprend très-bien que Dieu, en qui tout est fixe et immuable, puisse être dans ce continuel présent dont nous parlons; nous, au contraire, nous sommes dans un continuel changement, nous constatons en nous de continuelles modifications, qui sont nos phénomènes de conscience; nous sentons dans notre corps les battements de notre cœur; nous voyons notre corps lui-même se modifier incessamment et vieillir; on comprend comment naît en nous, par le fait de ces changements, de cette succession de phénomènes différents, l'idée de présent, de passé, d'avenir, c'est-à-dire de temps, qui n'est qu'une transformation de l'idée d'éternité, et, si l'on peut parler ainsi, une adaptation de cette idée à notre nature. Le temps n'est autre chose que la succession des phénomènes de conscience qui se produisent en nous.

Il est si vrai que le temps dépend des phénomènes de conscience, que nous pouvons constater qu'il varie continuellement avec eux; s'ils se succèdent avec rapidité, par

la manière dont les corps participent à l'immensité, c'est l ensemble des limites sous lesquelles les corps nous apparaissent. Elle n'est ainsi qu'une création de notre esprit, elle n'existe qu'en nous, et point du tout dans les corps, dont elle ne saurait être une propriété.

Si nous nous plaçons au point de vue de Dieu, qui n'a pas d'organes des sens, et si nous cherchons comment il considère les corps, il est évident qu'il ne les considère point comme des substances étendues, mais bien plutôt comme des substances actives, comme des forces différant entre elles par leur énergie et par leur accumulation. Rien ne prouve mieux que l'étendue est un caractère subjectif des corps, une vue qui nous est relative, que de voir comment Dieu peut concevoir les corps sans concevoir l'étendue.

Bien mieux, on comprend qu'il y ait pour l'âme quelque chose d'analogue à l'étendue. L'étendue, avons-nous dit, est la manière dont les corps participent à l'immensité, c'est la limite des corps; l'âme également participe à l'immensité, elle aussi elle a sa limite, puisqu'elle n'est pas infinie comme Dieu.

Cette limite, c'est la limite même de nos facultés, limite de la volonté, limite de l'intelligence, limite de la sensation; cette limite de son être est justement l'analogue de l'étendue chez les corps. Dans le langage ordinaire, on parle de la portée de l'esprit humain, des limites de l'esprit humain, on parle même de l'étendue de l'esprit : Dieu est

le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps.

Nous voyons qu'on peut concevoir les corps sans l'étendue, c'est ce qui se fait en Dieu; nous voyons qu'on peut concevoir ce qu'est l'étendue pour l'âme; que faut-il de plus pour prouver que l'étendue n'est pas une qualité inhérente à la matière, mais une manière de voir qui nous est particulière?

Il arrive pour elle ce qui arrive pour la chaleur, pour la couleur; nous lui donnons une réalité objective, nous la faisons exister en dehors de nous, alors qu'elle n'existe qu'en nous.

Voilà un premier sens, un sens métaphysique de l'idée d'étendue : c'est l'ensemble des limites sous lesquelles nous concevons les êtres. Nous venons de voir qu'il convient aussi bien aux esprits qu'aux corps. Mais il y a un second sens, un sens physique; un corps ne nous apparaît comme étendu que parce qu'il résiste soit à la vue, soit au toucher : l'étendue est la continuation de la résistance aux organes de nos sens, c'est, suivant la définition de saint Thomas, *continuatio resistentis*. Allons-nous trouver dans ce second sens de l'étendue quelque chose qui puisse nous servir à distinguer l'esprit de la matière, c'est-à-dire une propriété de la matière?

Or je remarque que cette résistance dont nous parlons n'existe pas dans les corps; elle n'existe qu'en nous, elle n'est elle-même qu'une sensation, et cette continuation de résistance n'est rien autre chose qu'une continuation de sensa-

tions ; les sensations, en se groupant les unes autour des autres, produisent donc chez nous la sensation de l'étendue, qui n'est que l'effet que les corps produisent sur nos organes, c'est-à-dire qu'elle n'existe qu'en nous, qu'elle est essentiellement subjective.

Mais qu'y a-t-il derrière l'idée de l'étendue qui n'existe qu'en nous ? à quelle propriété des corps correspond-elle puisqu'elle n'existe pas en eux ? C'est ce que nous ne savons pas, ce que nous ne pourrons jamais savoir.

L'étendue n'implique pas autre chose que la continuation de la résistance aux organes de nos sens ; mais à quoi tient cette résistance? les corps sont-ils des masses pleines et inertes ? sont-ils au contraire des forces simples et actives, se groupant les unes à côté des autres, de manière à produire sur les sens l'effet de l'étendue ? sont-ils un composé des deux, c'est-à-dire d'une force simple et active et d'une poussière d'atomes inertes? en un mot, quel rapport y a-t-il entre la nature des corps et l'étendue, c'est-à-dire l'effet qu'ils font sur nous ? On comprend que nous ne le savons pas.

Sans doute, derrière la sensation de l'étendue, il y a dans les corps quelque chose qui cause cette sensation ; mais cette cause, nous ne la connaissons pas, nous ne pouvons pas la connaître.

L'étendue n'implique pas autre chose que la continuation de la résistance ; dire que les corps sont étendus, c'est dire qu'ils produisent sur nous une continuité de sensa-

tions, c'est-à-dire qu'au lieu d'être des êtres simples, ils sont une multitude d'êtres nous donnant chacun une sensation, laquelle, en se groupant avec toutes les autres, nous donne la sensation de l'étendue ; en un mot, dire que les corps sont étendus, c'est dire qu'ils sont composés. C'est pour cela que l'idée de divisibilité est si étroitement jointe à l'idée d'étendue; toute étendue est toujours divisible, parce que tout corps étendu est toujours composé de parties.

C'est ce qui fait également que l'étendue même, si elle existait en dehors de nous, si elle avait une réalité objective, ne saurait être une propriété des éléments simples qui forment les corps, mais simplement une propriété de la masse, c'est-à-dire un aspect sous lequel cette masse nous apparaît ; ce qui est tout différent, car les propriétés qui existent dans la masse n'existent que dans les apparences et peuvent très-bien ne pas exister dans la réalité. Un champ de blé m'apparaît comme une masse jaune continue ; une prairie m'apparaît comme une masse verte également continue; et cependant, cette continuité n'est qu'une apparence, puisque ces masses sont produites par un nombre infini d'êtres distincts, séparés les uns des autres ; elle est une propriété de la masse, elle n'existe pas réellement.

Il en est de l'étendue comme de la porosité, de la compressibilité, de l'élasticité, c'est une propriété des masses, qui ne nous dit rien sur la nature intime des corps ; c'est

une propriété accessoire qui nous apprend que les corps sont des êtres composés, comme celles-ci nous apprennent que les molécules qui les composent sont placées à des distances les unes des autres, mais ni les unes ni les autres ne nous font connaître ce qu'ils sont.

L'étendue n'est que l'effet que produisent sur nous non pas les corps eux-mêmes, mais les masses qui les composent. Voilà donc deux raisons pour qu'elle ne soit pas une propriété de la matière; elle n'est qu'une sensation et n'existe qu'en nous, et elle nous est donnée non pas par les corps eux-mêmes, c'est-à-dire par les éléments simples, mais par les masses, qui ne sont que leur apparence [1].

Nous en dirons autant de l'impénétrabilité. Si on la considère dans un sens métaphysique, si l'on dit par exemple qu'elle est la faculté d'occuper une portion de l'espace à l'exclusion de tout autre corps, nous ferons remarquer qu'aussi bien que l'étendue, cette propriété appartient à la force active et simple, à l'âme comme au corps. Pourrait-on comprendre que deux âmes puissent exister l'une dans l'autre, puissent se pénétrer l'une l'autre?

[1] Lire sur cette question de l'étendue et en général sur les propriétés des corps le chapitre I du titre II de l'ouvrage de M. Taine, intitulé : *l'Intelligence*.— Il dit, page 30 : « On voit que toutes les propriétés des corps, y compris l'étendue, par suite la forme, la situation et le reste des qualités tangibles, ne sont, en dernière analyse, que le pouvoir de provoquer des sensations. »

Toute existence, corps ou esprit, nous donne l'idée d'un tout distinct, séparé, qui reste toujours dans son fond en dehors de toute atteinte. Dans ce premier sens, l'impénétrabilité ne saurait donc être une propriété distinctive des corps, puisqu'elle appartient à tous les êtres, corps et esprits.

Mais il est un second sens, un sens physique de ce mot impénétrabilité ; on entend par là la faculté de résister à l'organe du toucher. Ici nous ferons la même remarque que tout à l'heure, à savoir que, dans ce second sens, l'impénétrabilité n'est qu'une sensation, c'est-à-dire qu'elle n'existe qu'en nous et que nous la transportons au dehors pour en faire une propriété des corps ; dire que les corps sont impénétrables, c'est dire qu'ils nous font éprouver la sensation d'impénétrabilité, sans que nous puissions savoir la cause de cette sensation.

Le fait est qu'en examinant les choses de près, cette sensation peut aussi bien être produite par les forces actives et simples groupant ensemble leur résistance que par des masses pleines et compactes. Notre âme elle-même ne nous donne-t-elle pas l'idée d'une force qui résiste? notre volonté n'est-elle pas dans certaines circonstances un centre de résistance? ne sentons-nous pas parfois dans les volontés des personnes qui nous entourent des résistances à notre propre volonté? A tout prendre, si ce monde extérieur nous donne l'idée de résistance par l'opposition qu'il fait aux organes

de nos sens, la vie au milieu des autres hommes ne nous donne-t-elle pas l'idée de ces résistances intérieures, qui sont peut-être plus fréquentes que celles que nous font éprouver les corps?

L'idée d'impénétrabilité, pas plus que l'idée d'étendue, ne saurait donc être une propriété distinctive des corps ; dans le sens métaphysique, elle appartient aux esprits aussi bien qu'à eux, et, dans le sens physique, elle n'est qu'une sensation et n'existe qu'en nous.

Rappelons-nous ce que nous avons dit plus haut, à propos de certaines propriétés de la matière, telles que la chaleur, la lumière, la couleur, l'odeur, le son, la saveur, la dureté, etc., lesquelles, bien qu'ayant dans les corps des causes qui nous sont inconnues, n'en sont pas moins des sensations que nous transportons au dehors et que nous attribuons aux corps comme des propriétés.

Nous trouvons donc, lorsque nous voulons approfondir ce qu'est la matière, lorsque nous cherchons à nous expliquer les propriétés qu'on lui donne généralement : que les unes, comme celles dont nous venons de parler, sont des sensations qui n'existent qu'en nous et que nous transportons au dehors; que les autres, comme la divisibilité et l'inertie, sont fausses, et qu'après les leur avoir données, on est obligé de les leur retirer ; que les autres, comme la pesanteur, la porosité, la compressibilité, l'élasticité, la mobilité, sont des propriétés absolument accessoires, absolument accidentelles, qui ne

nous font rien connaître sur la nature des corps ; elles sont les propriétés de la masse et non point celles des éléments simples, sur lesquels elles ne nous disent rien.

Enfin, les deux autres propriétés qui restent, l'étendue et l'impénétrabilité, lesquelles sont généralement considérées comme les propriétés maîtresses et foncières de la matière, ne nous font également connaître rien de caractéristique et de distinctif sur elle, rien qui puisse nous servir à la distinguer de l'esprit. Si nous les prenons dans le sens métaphysique, elles appartiennent aux âmes aussi bien qu'aux corps; si nous les prenons dans un sens physique, elles ne sont plus que des sensations, comme la lumière et la chaleur, elles n'ont plus d'existence qu'en nous et ne peuvent plus être les propriétés des corps.

Nous sommes forcés de conclure de là que nous ignorons absolument ce que c'est que la matière : plus nous cherchons à en pénétrer la nature, plus elle nous échappe, plus ce que nous trouvons en elle de réel nous fond pour ainsi dire entre les mains et disparaît. Nous savons bien l'effet que les corps produisent sur les organes de nos sens les sensations agréables ou désagréables qu'ils nous causent, nous connaissons les usages auxquels ils sont propres ; mais, quant à savoir ce qu'ils sont réellement, ce qu'ils sont en eux-mêmes, nous ne le connaissons pas, nous ne pouvons pas le connaître ; nous n'avons pu saisir malgré nos efforts aucun caractère qui pût nous servir à distinguer

dans leur nature la matière de l'esprit, le corps de l'âme. Dans toutes ces prétendues propriétés de la matière, nous n'avons rien trouvé qui soit contraire à l'hypothèse que les corps soient composés de forces actives et simples analogues à l'âme.

L'âme se conçoit d'abord elle-même à l'aide de ses phénomènes de conscience, c'est-à-dire par ses sensations, par ses opérations intellectuelles, par ses volitions ; elle se conçoit comme une cause une, simple, identique à elle-même, comme une cause intelligente et libre ; puis, en dehors, à l'aide des impressions sur les organes des sens ou plutôt à l'aide de cette partie de la sensation qui n'est pas elle-même, elle conçoit des causes qui ne dépendent pas d'elle, bien qu'elles communiquent avec elle, qui ne font pas partie du moi, qui sont la limite du moi, qui sont le non-moi.

Quand elle veut aller plus loin, elle trouve à l'aide de l'étendue, que ces causes, au lieu d'être des êtres simples comme elle, sont composées d'un nombre infini de causes qui peuvent se séparer les unes des autres, se diviser en autant de parties que l'on veut.

Elle trouve également que ces causes, au lieu d'être libres comme elle et de ne se soumettre aux lois que par un mouvement de volonté, sont nécessitées fatalement par les lois qui les régissent et leur obéissent sans pouvoir faire autrement.

L'absence d'unité, l'absence de liberté, voilà les seules

propriétés que nous saisissons dans les corps: ce sont là des propriétés négatives; elles nous servent à distinguer les corps de notre âme, mais elles ne nous disent pas ce qu'ils sont, car dire ce qu'une chose n'est pas, ce n'est pas la faire connaître.

Les Grecs, qui avaient l'esprit plus philosophique que nous, appelaient la matière, τὸ μὴ ὄν : ce qui n'existe pas, ce que nous ne connaissons pas, ce que nous ne pouvons pas connaître, et ils appelaient l'âme, τὸ ὄν : ce qui est[1].

Puisque nous ignorons si complétement la nature des corps, pourquoi ne ferions-nous pas à notre tour une hypothèse et ne supposerions-nous pas qu'ils sont des forces actives et simples d'une nature analogue à l'âme ?

Nous y voyons de suite un grand avantage, celui d'appliquer d'une manière très-simple ce problème de l'union de l'âme et du corps. Si l'âme et le corps sont de même nature, il n'y a plus lieu de chercher comment ils peuvent être unis. Je puis faire cette hypothèse, il est même naturel que je la fasse puisque je connais la nature de l'âme; j'explique ainsi ce que je ne connais pas par ce que je connais.

Les corps seraient donc composés de forces actives et

[1] Lire sur ce sujet : Saisset, *le Scepticisme;* de la Matière. — Lévêque, *la Nature et la Philosophie idéaliste. Revue des Deux Mondes* du 15 janvier 1867. — Janet, *le Matérialisme contemporain;* de la Matière.

simples, se groupant les unes les autres. Ces forces, que je ne puis connaître, seraient de telle nature qu'elles pourraient produire sur les organes de nos sens quand elles sont groupées, c'est-à-dire dans leur ensemble et dans leur masse, la sensation des propriétés que nous constatons dans les corps, c'est-à-dire l'étendue, la divisibilité, l'impénétrabilité, l'inertie. Nous nous représentons mal comment ces masses matérielles que nous voyons peuvent être dues à des forces actives et simples; mais, cependant, puisque ces masses matérielles ne nous disent absolument rien sur leur cause, puisque les propriétés que nous apercevons en elles sont distinctives et non constitutives, puisqu'elles sont des propriétés accessoires, les propriétés de la masse et non de l'élément simple, en sorte que nous ne pouvons remonter de l'effet à la cause, il n'y a peut-être là qu'une illusion, et l'on comprend comment on peut supposer que les corps, sur la nature desquels nous ne connaissons rien, soient formés par des forces actives et simples.

Sans nous étendre plus qu'il ne convient sur ce sujet, contentons-nous de constater que nous connaissons si peu les corps, qu'il n'est pas impossible de supposer qu'ils soient dus à des forces actives et simples, analogues à l'âme.

III

Puisque nous connaissons notre âme directement et que nous ne connaissons pas du tout les corps, nous pouvons apprécier combien est fausse la manière de raisonner des matérialistes.

Ils s'imaginent d'abord qu'ils connaissent les corps : en cela ils se trompent, car ils connaissent bien les propriétés rapprochées des corps, mais ils n'en connaissent pas les propriétés éloignées et constitutives.

Ensuite, ils s'imaginent qu'ils ne connaissent pas l'âme, parce qu'ils ne peuvent ni la voir de leurs yeux, ni la toucher de leurs mains, sans faire attention que les données de l'observation interne sont incomparablement plus sûres que celles de l'observation externe; en un mot, ils sont sous la servitude des sens.

D'un autre côté, ils partent de ce principe incontestable de l'union de l'âme et du corps, laquelle est si complète, si intime ; et voulant, expliquer tout par un principe unique, par une seule cause, ils en concluent que ce principe est celui qu'ils croient connaître, bien qu'ils ne le con-

naissent pas, la matière, et ils lui attribuent la vie et la pensée.

Nous avons vu plus haut toutes les difficultés qui naissent d'un pareil système. D'abord les faits relatifs soit à la vie, soit à la pensée, qui s'expliquent par les forces physiques et chimiques, ne sont ni assez nombreux, ni assez concluants pour permettre de les leur attribuer et pour prononcer qu'il n'y a point en elles un principe spécial.

De plus, si l'on veut supposer que la vie n'est que la résultante des forces physiques ou chimiques, ou des forces vitales, et qu'il n'y a point une force centrale et coordinatrice, il est impossible d'expliquer le développement harmonieux du corps humain dans un plan défini qui reste toujours le même.

A propos de l'âme, nous avons vu également qu'il est impossible de comprendre comment des êtres dont la nature est d'être composés et inertes peuvent produire un être et un être actif comme le moi, comment la division peut produire l'unité, comment l'inertie peut produire l'activité et la liberté, la pensée et la volonté.

Ce sont là des difficultés sérieuses que le matérialisme ne surmonte pas : il en résulte qu'il ne saurait être regardé, même par ses partisans les plus déclarés, comme une doctrine véritable qui a le droit de s'imposer à notre esprit, mais comme une hypothèse qui a pour elle certains faits, tels que l'union de l'âme et du corps et tous les faits dans

lesquels on a pu constater l'action des forces physiques et chimiques, mais qui a contre elle les difficultés très-considérables dont nous venons de parler; c'est une manière d'expliquer la nature des choses, et pour juger de sa valeur, on n'a qu'à se rendre compte des objections qui peuvent s'élever contre elle.

J'ajouterai, après ce que nous avons vu jusqu'à présent, que cette hypothèse est fausse, qu'en bonne raison on n'a pas le droit de la faire, qu'elle est le renversement de toutes les règles admises pour atteindre la vérité : elle tend, en effet, à expliquer quelque chose que l'on connaît, l'âme, par une chose que l'on ne connaît pas, le cerveau; elle procède de l'inconnu à ce qui est connu, au lieu d'aller de ce qui est connu à ce qui ne l'est pas.

Il n'y a pas deux manières dans les sciences d'arriver à la vérité. Si je veux découvrir une loi physique, par exemple, je partirai des phénomènes que je puis constater, je ferai des expériences, et c'est en voyant les résultats que j'obtiens que je pourrai formuler la loi que je cherche.

De même, si je veux trouver la loi d'une combinaison chimique, je partirai également des résultats qui me sont donnés par l'expérience pour trouver la loi que je ne connais pas. Il en est de même en histoire naturelle. Pour trouver la fonction d'un organe, je pars des faits que je connais, que je puis observer; je les combine et les réunis les uns aux autres et j'en conclus l'usage auquel tend cet organe.

Or, dans ces questions de l'âme, des rapports de l'âme avec le corps, dans cette question de la vie, quel est celui des deux que je connais ? Ce n'est pas le corps assurément. Nous avons vu, en effet, que si nous connaissions les corps, ce n'était néanmoins qu'une connaissance superficielle, incomplète, une connaissance de la masse qui nous laisse complétement ignorer ce qu'il y a au fond, tandis qu'au contraire nous connaissions directement cette force intérieure qui est nous-même, qui est notre âme, et que nous constatons ses propriétés.

Lors donc qu'il s'agit de me rendre compte de ce qui est moi, la cause de la pensée et de la volonté, la cause de mes phénomènes de conscience, de mes opérations intellectuelles et de mes volitions, n'est-il pas plus naturel que j'explique ces phénomènes par une cause que je connais, que je constate en moi, qui est la force active et libre, plutôt que par une cause que je ne connais pas, qui est la matière, qui est le cerveau, qui est je ne sais quelles combinaisons chimiques, je ne sais quel fluide électrique ou nerveux dont il m'est impossible de me rendre compte?

De même, lorsqu'il s'agit de la question des rapports de l'âme et du corps, de la manière dont les impressions gravées sur la rétine de mon œil se transforment en sensations, n'est-t-il pas beaucoup plus naturel d'expliquer cela par une propriété de la force active et libre que je constate en moi, plutôt que par le jeu de forces que je ne connais pas?

Enfin, pour cette question de la vie, de la vie du corps bien entendu, n'est-il pas plus naturel de l'attribuer également à la force active et libre qui est notre âme, ou du moins à un principe qui lui est semblable, plutôt qu'à la résultante de lois physiques et chimiques que nous connaissons comme lois, mais dont nous ignorons profondément la cause ?

Nous irons même plus loin : quand il s'agit d'expliquer la nature des corps, la cause de la matière, nous sommes encore amenés à l'attribuer à un principe qui est le seul que nous connaissions, c'est-à-dire à un principe actif analogue à l'âme, mais qui en diffère en ce qu'il n'est pas libre, en un mot à une combinaison de forces.

Voilà à quoi me mènent la logique et le bon sens. Si, au contraire, je veux expliquer toutes ces choses par un principe différent qui est la matière, si je veux lui attribuer la pensée et la volonté, si je ne vois dans la vie que la résultante des forces physiques et chimiques ; il est visible que j'essaye d'expliquer ce que je connais, c'est-à-dire mes phénomènes de conscience, c'est-à-dire mon âme, par une chose que je ne connais pas, c'est-à-dire la matière. Aussi qu'arrive-t-il de l'emploi de cette fausse méthode ? Je suis arrêté dès les premiers pas, je me trouve en face du cerveau qui est un organe que je vois, dont je constate les circonvolutions, auxquelles j'attribue avec plus ou moins de raison les facultés de l'âme, mais qui au fond est un organe que j'i-

gnore. Comment pourrais-je en retirer la connaissance de l'âme puisque je ne le connais pas lui-même?

C'est tout juste la méthode contraire qu'il faut employer, la méthode d'observation interne.

D'abord pour l'âme, on la connaît, on la connaît directement comme une force active et libre, ayant ses facultés, ses propriétés ; il n'est pas besoin de confirmer son existence par la méthode d'observation externe, cela est inutile et on n'y arriverait pas d'ailleurs, puisqu'elle ne tombe pas sous les sens.

Ce n'est pas là nature de l'âme qu'il s'agit de connaître, c'est celle du corps, puisqu'elle nous est inconnue.

Pour la question des rapports de l'âme et du corps, il faudrait également partir de l'observation interne, de ces faits intermédiaires que nous constatons en nous, les sensations, la mémoire, l'imagination, le rêve; voir à quelle partie du cerveau leur exercice correspond; si l'on peut arriver à quelque connaissance des rapports de l'âme et du corps, ce ne peut être que par cette voie.

On regarde cette question, ainsi que celle de la vie, comme des questions de médecine, d'anatomie qui sont du domaine des sciences physiques et naturelles et doivent être résolues par leur méthode. A cet égard on se trompe : ce sont des questions mixtes qui sont autant du domaine de la philosophie que des sciences naturelles et qui ne peuvent être

résolues que par les deux méthodes d'observation interne et d'observation externe.

Nous sommes heureux de nous trouver ici complétement d'accord avec un homme éminent qui a traité ces questions, et nous ne résistons pas au plaisir de citer la conclusion de l'article de M. Ch. Lévesque sur *la Nature et la Philosophie idéaliste*, article que nous avons déjà cité.

« N'insistons pas. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué briè-
« vement par ces quelques exemples et ces premiers résul-
« tats d'une analyse plus hardie, de quel côté pourraient
« s'ouvrir les voies de la conciliation entre des ennemis qui
« ont déjà cela de commun d'aimer pareillement la science
« et la vérité. Ces voies seraient aussi celles du progrès
« pour l'étude philosophique de l'univers. En y entrant
« avec précaution mais avec persévérance, en y joignant de
« plus en plus l'observation physique et physiologique à
« l'observation psychologique, en s'élevant ensuite aux con-
« ceptions que suggère celle-ci et que vérifie celle-là, la
« science de l'esprit n'aurait qu'à se prolonger elle-même
« pour devenir la science de la nature. Allant toujours du
« plus connu au moins connu, elle passerait régulièrement,
« sans hésiter, sans sauts périlleux, de l'homme aux ani-
« maux, des animaux à la vie végétale, de celle-ci aux êtres
« inorganiques. A coup sûr elle ne serait jamais une science
« achevée et irréprochable à tous égards; mais cette phi-
« losophie de la nature fondée sur l'idéalisme psychologique

« marcherait d'un pas plus sûr et arriverait à des conclu-
« sions plus solides que l'idéalisme logique de Hegel et que
« l'idéalisme physique et physiologique des savants. On l'a
« vu en effet, pour féconder leurs principes, ces deux idéa-
« lismes sont obligés d'emprunter à la psychologie les no-
« tions de substance et de force que la science de l'âme ne
« doit qu'à elle-même. La métaphysique spiritualiste pos-
« sède le vrai point de départ et la méthode. Elle a aussi
« l'avantage de l'étendue impartiale puisqu'elle ne sup-
« prime aucun élément fondamental de la connaissance
« ou de la réalité[1]. »

On peut voir également par là combien est faux le système de ces savants qui veulent expliquer la nature des êtres inorganisés par un principe purement matériel et par des mouvements.

Dans ce système qu'on appelle l'atomisme, on considère les corps composés d'atomes, c'est-à-dire de parties indivisibles groupées les unes auprès des autres.

Peut-être y a-t-il autant d'atomes différents que de corps simples, peut-être n'y a-t-il qu'une seule substance pour tous, et la différence des corps tiendrait à la différence des mouvements dont ces atomes seraient animés.

[1] Ch. Lévêque, *la Nature et la Philosophie idéaliste. Revue des Deux Mondes* du 15 janvier 1867.

Nous avons vu plus haut comment ces corps, qui ne diffèrent entre eux que par des mouvements, pourraient, en les combinant, former les corps composés qui ne seraient dus qu'à un mouvement nouveau causé par l'équilibre qui s'établirait entre les deux premiers.

Pour la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme, la pesanteur, nous avons vu également comment ils se ramènent à des vibrations, à des mouvements de l'éther, mais, bien entendu, on ignore absolument quels sont ces mouvements.

Dans ce système, la nature des corps s'explique donc complétement par un principe matériel, auquel les différents mouvements donnent les différents aspects sous lesquels nous les apercevons.

Or ces mouvements originaires avec lesquels on explique tout, ces mouvements de l'éther qui font les différents corps, ces autres mouvements qui font la chaleur, la lumière, l'électricité, qui est-ce qui les produit? J'observe qu'ils sont fixes, constants, car ce sont ceux qui font que les corps sont et restent ce qu'ils sont; ils ont en eux la cause de toute fixité et de toute permanence, ils ne sauraient donc être les produits du hasard.

Bien mieux, à eux seuls ils constituent bien plus les corps que cette substance inerte que nous avons supposée, puisque c'est par eux que les corps diffèrent les uns des autres et que la matière prend des significations différentes sui-

vant les mouvements qui l'animent ; à proprement parler, ces mouvements sont donc les différents corps.

Quelle est donc leur cause ? On comprend combien il est intéressant de la trouver, puisque c'est cette cause qui va nous dire la véritable nature des corps.

Les atomistes n'en disent rien : pour eux ces mouvements sont produits par toute une série de causes inconnues s'engendrant les unes les autres, nous le voulons bien ; mais ces causes secondes qui s'engendrent les unes les autres ont une cause première, et parce qu'on la recule indéfiniment on a tort de croire qu'on pourra se dispenser de s'en expliquer. Ces mouvements, dira-t-on, sont produits par des lois et finalement par des forces qui sont inhérentes à la matière, qui sont des propriétés de la matière ; on nous permettra de répondre que ceci n'explique rien. Que ces forces et ces lois soient unies à la matière, c'est un fait aussi certain et aussi inexplicable que l'union de l'âme et du corps ;mais, que sont-elles en elles-mêmes, d'où viennent-elles ?

Tout ce que nous pouvons dire ? c'est que ces mouvements sont dus à des principes actifs, existant en dehors de la matière, donnant aux atomes une direction, jouant même dans sa constitution le rôle principal, bien qu'ils n'aient eux-mêmes rien de matériel dans le sens vulgaire du mot ; ce sont des forces actives et simples, comme l'âme chez l'homme, comme le principe vital chez les animaux ; elles se

groupent entre elles en nombre infini pour former les corps.

Qu'on y réfléchisse bien, l'atomisme par lui-même n'explique rien, il y a toujours un mouvement originaire, quelque reculé qu'il soit, dont il faut trouver la cause; on a beau la rejeter le plus loin possible derrière une infinité de causes secondes, qui ne sont que ses effets, derrière un nombre indéfini de lois inconnues qui s'enchaînent les unes les autres; il faut toujours aboutir à ce premier mouvement qui est fixe, constant, qui est à l'origine de chaque corps et dont la cause doit être dans une force active et simple. L'atomisme ne se suffit pas à lui-même, il suppose toujours le dynamisme.

Il est d'ailleurs d'autant plus naturel d'expliquer le monde extérieur par des forces, qu'en somme la force active et simple est le seul être que nous connaissions par notre âme. Pour la matière, ou ce que nous appelons ainsi, nous avons vu que nous l'ignorions complétement, que les propriétés nous en étaient absolument inconnues : pourquoi donc vouloir expliquer les corps par un principe que nous ne connaissons pas, au lieu de les expliquer par un principe que nous connaissons ?

Au fond, l'atomisme est une doctrine qui a une grande analogie avec le matérialisme; il veut expliquer la nature des corps comme celui-ci veut expliquer la vie et la pensée à l'aide d'un principe purement matériel; comme lui il vient du peu de cas que l'on fait de l'observation interne et du seul être dont nous connaissons la nature, c'est-à-dire de

l'âme, de la force active et simple; comme lui il veut expliquer les êtres par un principe que nous ne connaissons pas, c'est-à-dire par la matière, au lieu de les expliquer par un principe que nous connaissons, c'est-à-dire par la force.

Si, d'après cela, on veut expliquer la nature des corps, on pourra supposer qu'ils se composent de deux principes : un principe matériel et un principe spirituel.

Nous supposons qu'il existe en eux une substance sans autres qualités que l'étendue et l'inertie, que j'appelle atomes, laquelle est comme une espèce de poussière inerte.

Nous supposons également qu'il y ait des forces qui jouissent de la propriété de s'unir à ces atomes, de les animer de différents mouvements : on comprend comment ces différents mouvements pourront constituer les différents corps; comment ces corps, en combinant les mouvements qui les animent, pourront produire les corps composés; on comprend enfin comment ces mouvements pourront produire sur nous ce que nous appelons les propriétés des corps : la chaleur, la couleur, le son, l'odeur, la saveur.

Ce n'est pas tout : outre ces forces particulières qui sont en nombre infini, il faut admettre, dans les minéraux, une force centrale pour les relier les uns aux autres et leur donner une direction dans certains cas, par exemple, lorsqu'il s'agit de construire ces édifices si compliqués qu'on nomme des cristallisations. Remarquons qu'en tout cela le

rôle de la force est le rôle principal ; la poussière matérielle d'atomes n'y joue qu'un rôle accessoire, en sorte que l'on peut dire que c'est la force qui constitue tous les corps.

Les végétaux sont formés, outre les forces actives et simples élémentaires, d'une force spéciale qui a quatre facultés : une faculté d'assimilation des molécules organiques qui entrent dans sa composition; une faculté de développement par laquelle la plante dispose ces molécules organiques suivant un plan donné; une faculté de reproduction par laquelle la plante produit, par le moyen des graines, d'autres plantes semblables à elle ; enfin, une faculté de conservation par laquelle elle remplace continuellement les molécules que l'action des circonstances extérieures lui enlève. La graine contient ces quatre forces en puissance.

Les animaux sont formés par une force qui a toutes les qualités dont nous venons de parler, et qui y joint encore l'instinct, qui n'est qu'une intelligence rabaissée qui les dirige fatalement, et la sensibilité; c'est-à-dire qu'ils ont une âme animale.

Enfin, l'homme est formé d'une force ayant les quatre facultés dont nous venons de parler, mais qui y joint encore la sensibilité, l'intelligence, la volonté, la liberté. Cette force s'appelle l'âme.

Selon les uns, les animistes, l'âme, en même temps qu'elle est l'âme, est la vie du corps, c'est-à-dire qu'elle est la la cause inconsciente des quatre facultés dont nous avons

parlé et qui constituent la vie ; selon les autres, les vitalistes, à côté de l'âme, il existerait en nous un principe vital, une seconde âme, une âme animale à laquelle ressortirait tout ce qui tient à la vie [1].

Ce système qui, pour les minéraux, peut sembler assez extraordinaire, le devient moins, si l'on réfléchit que les végétaux, les animaux et l'homme lui-même sont incontestablement formés de l'union d'une force et d'un principe matériel ; pourquoi n'en serait-il pas de même pour les minéraux : alors surtout que la cristallisation nous donne le spectacle d'une organisation qui s'expliquerait mal sans la présence d'une force spéciale ?

Toutefois, il reste toujours, dans cette explication de la

[1] « La vie ne s'explique que par un principe vivifiant, distinct du corps, incorporel par conséquent. Et comme l'âme est un principe de cette nature, dont les rapports connus avec le corps permettent d'étendre son action jusqu'à l'organisation, au développement et au maintien de la vie, l'analogie conduit à l'animisme.

« Mais l'animisme doit s'entendre de tout ce qui a vie, depuis l'organisation la plus simple jusqu'à l'homme. Le spiritualisme ne peut plus se soutenir qu'à cette condition. Si les animaux n'ont pas d'âme, pourquoi l'homme serait-il animé ? Des différences de degrés ne constituent pas des différences essentielles. Les zoophytes ne s'expliquent pas plus sans l'action d'une âme que les animaux de l'ordre le plus élevé. Les plantes elles-mêmes sont inconcevables sans un principe indivisible d'action qui en réalise le type, qui le conserve, le vivifie, le développe. Or, un pareil principe est encore une âme. » (Tissot, *de l'Animisme*, page 490.)

matière, un point obscur, un mystère : comment la force, qui est un être spirituel, peut-elle être unie à un être matériel, c'est-à-dire à cette poussière d'atomes qui est d'une nature non-seulement différente, mais contraire ? Cette union de ces deux principes existe déjà dans l'homme, dans les animaux et dans les végétaux. Sur le fait lui-même, il ne saurait y avoir de doute, bien qu'il soit impossible de dire comment cela peut se faire.

Voyons comment on peut tâcher de l'expliquer.

Nous avons supposé les corps formés par deux principes : un principe matériel, qui n'est qu'une poussière inerte et sans qualité, que nous avons appelée atomes, puis un principe spirituel, qui est une force qui met ces atomes en mouvement et constitue les qualités des corps qui les distinguent les uns des autres.

Mais qui me dit que ces atomes existent? C'est là une supposition toute gratuite. Nous avons vu que toutes ces prétendues propriétés des corps, l'impénétrabilité, l'étendue, la couleur, la saveur, l'odeur, ne sont au fond rien autre que des sensations ; sans doute, elles ont bien des causes dans les objets, comme nous l'avons vu, mais ces causes nous les ignorons absolument. Quelques-unes de ces causes, avons-nous dit, sont attribuées à des vibrations d'un fluide invisible, impondérable, qu'on appelle l'éther ; mais c'est là purement une hypothèse qui explique assez bien certains faits, mais rien de plus.

Peut-être les corps sont-ils formés d'un nombre infini de forces actives et simples, groupées les unes autour des autres par une force centrale. Ces forces ont des propriétés particulières qui sont les propriétés des différents corps ; ils ont également des propriétés générales. Ces propriétés, que nous ne connaissons que par leurs effets, sont telles que les corps nous donnent les sensations qu'ils nous font éprouver, c'est-à-dire les sensations de l'impénétrabilité, de l'étendue, de la chaleur, de la couleur, etc. [1].

Sans doute, nous nous représentons difficilement comment ces masses matérielles, ces masses résistantes que

[1] « Après avoir invoqué cette raison psychologique souvent alléguée avant lui, et toujours à bon droit, que l'âme, consciente de son énergie personnelle, ne peut s'empêcher de concevoir les êtres physiques comme des forces agissantes semblables à elle-même, M. Magy appelle à son aide l'observation directe des corps et de leurs mouvements. Par exemple, il tire un parti très-habile du phénomène de la pesanteur. Qu'est-ce qu'un corps pesant? dit-il : c'est un corps que je ne puis soutenir à une certaine hauteur au-dessus du sol sans un effort dont j'ai conscience. Tout corps pesant est donc une résistance, c'est-à-dire une force ou plutôt un système de forces, puisque toute substance corporelle est divisible en plusieurs fragments, dont chacun est lui-même un corps au même titre que le composé qui l'a fourni. Cette manière de raisonner, M. Magy l'applique très-ingénieusement à toutes les causes que la physique nomme des forces, à la cohésion, à l'élasticité, à la chaleur, au magnétisme, à la lumière elle-même, et il en conclut que le monde des corps n'est qu'un ensemble de forces ou plutôt un ensemble de systèmes de forces.

« Par ce côté, les corps sont donc analogues aux esprits, et voilà l'in-

nous voyons, peuvent être dues à des forces actives et simples; mais cependant, puisque ces masses ne nous disent absolument rien sur leur cause, puisque ces prétendues propriétés, qui ne sont que les propriétés des masses, ne nous permettent pas d'arriver jusqu'à l'élément simple qui nous est complétement inconnu, pourquoi ne penserions-nous pas, par analogie, que ces éléments sont eux-mêmes des forces actives et simples dont les propriétés sont telles qu'en grande masse elles puissent nous donner les sensations que nous ressentons?

Nous y sommes d'autant plus portés que cette manière d'expliquer la matière explique également le problème de

tervalle qui séparait le matérialisme du spiritualisme un peu diminué. Toutefois cet intervalle demeure très-grand encore, car si les corps sont des systèmes de forces actives, ce qui les rend un peu semblables aux âmes, ils sont étendus, divisibles, composés ; et l'âme n'est rien de pareil. Se peut-il qu'il y ait un moyen, on ne dit pas de supprimer, mais seulement d'atténuer d'aussi profondes différences?

« Il y en a un, en effet, et MM. Magy et Janet croient l'avoir trouvé chacun de son côté. Le premier soutient que l'étendue n'est qu'une apparence pure ; le second démontre que l'atome étendu se réduit à la force active ou n'est rien. L'un et l'autre éliminent l'étendue comme élément des corps et ne laissent subsister que la force. » (Ch. Lévêque, *la Nature et la Philosophie idéaliste*. *Revue des Deux Mondes* du 15 janvier 1867, page 376.)

Les deux ouvrages cités sont, l'un : *la Science de la nature* de M. Magy; l'autre, l'édition des *Œuvres philosophiques* de Leibnitz de M. Janet, avec une introduction et des notes.

l'union de l'âme et du corps, des forces et de la matière. Si l'âme et le corps, si les forces et la matière sont de même nature, il n'y a plus lieu de chercher comment ils peuvent être unis : la ressemblance de nature lève toutes les difficultés qui pourraient s'élever à ce sujet; l'âme n'est dans le corps qu'une force simple et active plus importante que les autres, douée de plus de propriétés, dont le rôle est justement de grouper autour d'elle et de disposer, suivant un plan donné, les forces simples inférieures qui font notre corps [1].

Voilà donc ce qui en est. Il y a des gens qui doutent si leur âme existe et qui croient qu'il n'y a de réel que le corps. En examinant les choses de près, nous trouvons non-seulement que l'âme existe, mais encore nous trouvons des âmes partout, des âmes dans les animaux, dans les plantes et jusque dans les pierres elles-mêmes. Cette matière qu'on veut opposer à l'âme est elle-même une âme,

[1] « S'il en est ainsi, et nous l'admettons pleinement, la matière n'a pas au fond d'autre élément constitutif que l'esprit. L'essence de l'une et de l'autre, c'est la force active; dès lors le matérialisme n'a plus de raison d'être : il n'y a plus dans la nature comme dans l'esprit que du spiritualisme, ou, plus exactement, que du dynamisme. Or ce dynamisme n'a rien qui menace la dignité et la prééminence de la matière; l'âme demeure seule capable de penser ou de vouloir, parce que seule elle est une force simple, tandis que le moindre corps est un composé de forces simples. » (Ch. Lévêque, *la Nature et la Philosophie idéaliste. Revue des Deux Mondes* du 15 janvier 1867, page 377.)

ou plutôt elle est composée d'un nombre infini d'âmes. Oui, il y a une âme dans l'herbe des champs, une âme dans la goutte de rosée, une âme dans les arbres des forêts, une âme dans le vent qui les incline; et ce monde des corps, qu'on croit être le royaume de la matière, n'est lui-même qu'une province du royaume de l'âme.

CHAPITRE IV

SUITE DU MONDE INTÉRIEUR ET DE DIEU. QU'IL EST TELLEMENT ÉVIDENT QU'IL NE SAURAIT SE PROUVER. DE L'UNION INTIME DE NOTRE AME AVEC DIEU PAR LA RAISON, PAR LA CONSCIENCE ET PAR L'IDÉAL.

I

Le procédé que nous avons employé jusqu'à présent est absolument celui du paléontologiste. Nous avons trouvé dans l'âme humaine certains faits, nous en avons examiné les caractères ; puis, d'après ces caractères, nous leur avons attribué une origine, une cause, et c'est ainsi qu'avec les sensations nous avons trouvé le monde extérieur ; avec les opérations intellectuelles, l'âme ; tout comme, avec un ossement trouvé au fond d'une carrière, le savant parvient à reconstituer un être antédiluvien.

A l'heure qu'il est, nous nous trouvons en face de ces

idées que nous avons appelées les idées nécessaires, qui sont les idées de substance, de cause, d'infini, de bien, etc. Nous en avons remarqué les caractères.

Elles sont fatales, c'est-à-dire qu'elles ne dépendent pas de nous, qu'elles s'imposent à nous ; c'est par là qu'elles ressemblent aux sensations et qu'elles diffèrent des opérations intellectuelles.

Elles sont invariables, c'est-à-dire qu'elles ne changent pas ; c'est par là qu'elles diffèrent des sensations et des opérations intellectuelles.

Puisque les phénomènes sont différents, les causes qui les produisent doivent donc être différentes, c'est-à-dire qu'elles ne sauraient venir ni du monde extérieur, ni de notre âme : à quelle cause faut-il donc les attribuer ?

Comme nous l'avons déjà vu, ce caractère de fatalité, c'est-à-dire cette faculté de s'imposer à nous malgré nous, d'exister en nous sans dépendre de nous, que nous avons déjà observée pour les sensations, nous montre que la cause qui les produit est distincte de nous-même. En effet, tout ce qui, à proprement parler, fait partie de nous-même subit la loi de notre volonté, comme nous pouvons le constater pour les opérations intellectuelles et pour les volitions : nous pouvons les produire ou les faire cesser à notre gré. Il n'en est pas de même pour les sensations ni pour les idées nécessaires ; c'est pourquoi nous pouvons en conclure que la cause qui les produit existe en dehors de nous.

D'un autre côté, ce caractère d'invariabilité des idées nécessaires indique une cause absolument différente de celle des sensations; les sensations changent continuellement parce que le monde intérieur qui les produit est lui-même dans un continuel changement; les idées nécessaires restent toujours absolument les mêmes : la cause qui les produit doit donc être immuable [1].

Mais tâchons d'aller plus loin et, pour la déterminer d'une manière plus exacte, voyons quelles sont les principales idées nécessaires et les qualités qui les distinguent en dehors de la fatalité et de l'invariabilité dont nous avons déjà parlé.

La première idée que nous trouvons est l'idée de substance (de *stare sub*, être dessous). Pour la comprendre il nous faut réfléchir que nous n'atteignons jamais les êtres eux-mêmes, mais seulement les phénomènes, c'est-à-dire les

[1] « Oh ! que l'esprit de l'homme est grand ! il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser lui-même : ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Elles sont universelles ; car lorsque je dis : Il est impossible d'être et de n'être pas ; le tout est plus grand que sa partie ; une ligne parfaitement circulaire n'a aucune partie droite ; entre deux points donnés la ligne droite est la plus courte, etc., toutes ces vérités ne peuvent souffrir aucune exception ; il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de cercle, d'angle qui ne soit suivant les règles. Ces règles sont de tous les temps ou, pour mieux dire, elles sont avant tous les temps et seront toujours au delà de toute durée compréhensible.

« ... On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités, et il pour-

apparences, les manifestations extérieures par lesquelles ils se font connaître à nous, la cause nous restant toujours absolument inconnue ; il en est ainsi pour le monde extérieur, il en est ainsi pour notre âme. La substance n'est autre que cette cause cachée des phénomènes, la force intérieure qui les produit, le support sur lequel sont appliquées toutes les qualités des êtres que nous apercevons. L'axiome qui est joint à l'idée de substance est que toute substance doit se manifester par des phénomènes; là où il n'y a pas de phénomènes, il n'y a pas de substance, du moins pour nous.

L'idée de cause naît en nous lorsque nous voyons deux phénomènes se succéder l'un à l'autre; nous en concluons que le second est produit par le premier : en cela nous nous trompons bien souvent, car deux phénomènes peuvent apparaître l'un après l'autre sans être liés entre eux par le rapport de cause à effet, mais le plus souvent nous avons raison. La faculté d'être cause est donc la faculté pour un phénomène d'en produire un autre, et l'axiome qui y est attaché est que tout effet doit avoir une cause. Le néant ne peut rien produire.

rait même se faire qu'il n'y aurait ni univers ni esprits capables de penser à ces vérités ; mais enfin ces vérités n'en seraient pas moins constantes par elles-mêmes, quoique nul esprit ne les connût; comme les rayons du soleil n'en seraient pas moins véritables, quand même tous les hommes seraient aveugles et que personne n'aurait les yeux pour en être éclairé. (Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, Ire partie, page 57.)

L'idée de loi nous vient lorsque, regardant l'ensemble des phénomènes qui se produisent soit dans le monde extérieur, soit en nous-même, nous remarquons qu'ils apparaissent dans des circonstances analogues avec une régularité parfaite; nous en concluons qu'au lieu d'être produits par une force capricieuse, ils le sont par une force qui s'asservit à des règles fixes et immuables. Ces règles s'appellent les lois et l'axiome qui leur correspond est que dans le monde tout est réglé par des lois. Il y a, comme on le voit, une liaison très-intime entre l'idée de loi et l'idée d'ordre; l'ordre qui existe dans le monde est justement produit par les lois qui régissent tous les phénomènes.

L'idée de vrai exprime l'idée d'une chose qui existe et qui, comme telle, doit entraîner l'adhésion de notre esprit au fait de son existence. Le vrai est ce qui est, ce qui est réel, par opposition au faux, qui est ce qui n'est pas. Ainsi, ces idées de substance, de cause, de loi sont des vérités; ce sont des vérités premières.

A ces premières vérités il faut joindre d'autres vérités qui existent dans notre esprit, telles que les vérités mathématiques, par exemple l'unité, la ligne, le point, le triangle, le cercle ; puis les axiomes qui s'y appliquent, tels que : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre; le tout est plus grand que la partie, deux et deux font quatre, vérités qui ne sauraient se prouver mais qui se constatent;

enfin il faut y joindre toutes les vérités que le raisonnement peut tirer de celles-là.

Il faut également compter au nombre des vérités, ces vérités qui nous sont données soit par l'observation interne, c'est-à-dire par l'observation de notre âme, qui sont celles dont nous avons parlé jusqu'ici, soit par l'observation externe, c'est-à-dire par l'étude du monde extérieur.

L'axiome attaché à l'idée du vrai est qu'il faut croire tout ce qui est évident. L'évidence est une espèce de foi naturelle.

L'idée du bien est l'idée de la loi morale qui nous est continuellement présentée au fond de notre conscience; c'est le but auquel nous devons tendre, l'idéal auquel nous devons conformer notre conduite. L'idée du vrai, c'est l'idée d'une réalité qui doit entraîner notre croyance ; l'idée du bien est l'idée d'une loi, d'une règle qui doit entraîner notre volonté. L'homme n'est pas un être indépendant; en s'examinant lui-même dans son corps, dans son âme, dans ses différentes facultés, en examinant les circonstances dans lesquelles il est placé, les personnes au milieu desquelles il vit, le milieu social dans lequel il se développe, il comprend qu'il doit agir d'une certaine façon, en un mot il comprend qu'il a des devoirs. L'axiome propre à l'idée du bien est que l'homme est tenu de faire son devoir. L'idée du bien implique une nécessité d'agir.

L'idée du beau dans un être est l'idée de la réalisation dans cet être des lois physiques et morales auxquelles il

est soumis; c'est en quelque sorte l'expression de la loi réalisée, laquelle est toujours accompagnée d'une satisfaction de notre esprit. Il y a ainsi deux sortes de beau, le beau physique et le beau moral.

Le beau moral se confond avec le bien; il en est l'éclat, il en est la splendeur, comme dit Platon; s'il en diffère, c'est en ce sens que le bien est une nécessité d'action, un idéal qui nous est présenté, et que le beau est cet idéal réalisé, ou plutôt l'éclat même de cet idéal. La plus noble source de jouissance qu'il y ait pour l'homme est dans la contemplation et la réalisation du beau.

A côté de l'idée du beau, il y a l'idée de perfection qui a un grand rapport avec celle-là, car elle exprime également l'état d'un être dont le développement est complet suivant les lois morales ou physiques qui lui sont propres. Le bien est la loi morale elle-même, le beau est son éclat, la perfection (de *perficere*, *perfectum*, achevé); c'est l'éclat de l'être qui réalise le bien.

Il y a ainsi plusieurs degrés de perfection, suivant que l'être dont il s'agit est plus ou moins élevé dans l'échelle des êtres; il y a même pour chaque genre, pour chaque espèce, pour chaque individu une perfection qui lui est propre et qui n'est autre que l'accomplissement des lois qui lui sont particulières. Il faut soigneusement distinguer l'idée de perfection absolue de l'idée de perfection relative: la première est la perfection appliquée au degré que l'être

occupe dans l'échelle des êtres, la seconde est la perfection qui est propre à chaque degré de cette échelle; la première est une et ne saurait appartenir qu'à un seul être, la seconde peut s'appliquer à tous.

L'idée du juste est attachée à cet axiome qui existe dans notre esprit que tout homme qui fait le bien, qui accomplit son devoir, doit être récompensé et que celui qui ne le fait pas, c'est-à-dire qui fait le mal, doit être puni. Cette idée existe en nous d'une manière indestructible ; nous sommes choqués lorsque nous apercevons le contraire, ce qui arrive souvent.

L'idée d'un être infini ou d'une qualité infinie est l'idée d'un être ou d'une qualité qui n'est arrêtée dans son développement par aucune espèce de limite. C'est une idée générale qui peut s'appliquer à toutes les idées nécessaires dont nous avons parlé et à celles dont nous parlerons : ainsi on peut parler d'une substance infinie, d'une cause infinie, etc.; mais les trois formes les plus ordinaires sous lesquelles elle nous apparaît sont l'idée d'espace infini ou d'immensité, ou l'idée de durée infinie ou d'éternité et l'idée de perfection infinie.

Pour comprendre l'idée d'immensité, nous n'avons qu'à regarder le ciel et qu'à nous figurer que nous montons toujours tout droit sans nous arrêter jamais : cette faculté d'être si grand que nous puissions toujours avancer sans trouver de limite s'appelle l'immensité.

Pour comprendre l'idée d'éternité, nous n'avons qu'à nous figurer un être qui, au lieu de mourir au bout de peu de temps, comme nous le faisons, durerait toujours, et qui, au lieu d'avoir pris comme nous naissance dans le temps, existerait sans avoir eu jamais de commencement.

A ces deux points de vue, il faut soigneusement distinguer l'idée d'indéfini de l'idée d'infini. Je marche devant moi, ajoutant sans cesse un espace nouveau à celui que je viens de parcourir, voilàun espace indéfini; je marche devant moi sans devoir rencontrer jamais de limite, voilà l'espace infini L'indéfini n'est pas autre chose que le fini [1].

[1] « Finissons ces remarques par une courte réflexion sur le fond de notre esprit. J'y trouve un mélange incompréhensible de grandeur et de faiblesse. Sa grandeur est réelle : il rassemble sans confusion le passé avec le présent, et il perce par ses raisonnements jusqu'à l'avenir; il a l'idée des corps et celle des esprits ; il a l'idée de l'infini même, car il en affirme tout ce qui convient et il en nie tout ce qui ne lui convient pas. Dites-lui que l'infini est triangulaire ; il vous répondra sans hésiter que ce qui n'a aucune borne ne peut avoir aucune figure. Demandez-lui qu'il vous assigne la première des unités qui composent un nombre infini ; il vous répondra d'abord qu'il ne peut y avoir ni premier, ni dernier, ni commencement, ni fin, ni nombre dans l'infini, parce que si on pouvait y marquer une première ou une dernière unité, on pourrait ajouter quelque autre unité auprès de celle-là et, par conséquent, augmenter le nombre : or un nombre ne peut être infini lorsqu'il peut recevoir quelque addition et qu'on peut lui assigner une borne du côté où il peut recevoir un accroissement.

« C'est même dans l'infini que mon esprit connaît le fini. Qui dit un

Nous avons vu ailleurs comment de ces idées d'immensité et d'éternité se tirent les idées d'espace et d'étendue et celles de durée et de temps ; nous n'y reviendrons pas.

Enfin l'idée de perfection infinie est l'idée d'un être en qui la perfection s'applique au degré même qu'il occupe dans l'échelle des êtres, c'est-à-dire d'un être qui a le degré d'être le plus élevé qu'il soit possible d'avoir.

Voilà quelles sont les principales idées nécessaires : tâchons de déterminer quels sont leurs caractères, quelles sont les qualités qui les distinguent.

Nous en avons déjà découvert deux : d'abord la fatalité, c'est-à-dire la faculté de s'imposer à nous, malgré nous ;

homme malade dit un homme qui n'a pas de santé ; qui dit un homme faible dit un homme qui n'a pas de force. On ne conçoit la maladie, qui n'est qu'une privation de la santé, qu'en se représentant la santé même comme un bien dont cet homme est privé. On ne conçoit la faiblesse qu'en se représentant la force comme un avantage réel que cet homme n'a pas. On ne conçoit les ténèbres, qui ne sont rien de positif, qu'en niant et, par conséquent, en concevant la lumière du jour, qui est très-réelle et très-positive. Tout de même on ne conçoit le fini qu'en lui attribuant une borne qui est une pure négation d'une plus grande étendue. Ce n'est donc que la privation de l'infini ; et on ne pourrait jamais se représenter la privation de l'infini, si l'on ne concevait l'infini même ; comme on ne pourrait concevoir la maladie si on ne concevait la santé dont elle n'est que la privation. D'où vient cette idée de l'infini en nous ? » (Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, Ire partie, p. 56 ; IIe partie, Preuve de Dieu par l'idée de l'infini.)

nous avons même conclu comment de cette qualité en dérive une autre, l'objectivité, c'est-à-dire la faculté d'exister en dehors de nous, car ce qui s'impose à nous ne saurait faire partie de nous-même.

Nous avons découvert également dans les idées nécessaires le caractère d'invariabilité, et dans les explications que nous avons données, nous avons vu comment cette invariabilité s'applique au temps comme à l'espace et renferme le caractère d'universalité et de perpétuité, c'est-à-dire que nous avons constaté que les hommes de tous les temps et de tous les pays les ont eues.

Pour ne pas fatiguer le lecteur, nous ne reviendrons pas sur ces explications, auxquelles chacun peut ajouter par ses propres réflexions.

Les idées nécessaires ont d'autres caractères qu'il s'agit de déterminer.

Elles sont évidentes par elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles entraînent l'adhésion de notre esprit sans qu'il y ait besoin de démonstration ; elles ne se prouvent pas, elles se constatent.

Il ne faut pas s'y tromper, il y a beaucoup de choses auxquelles nous croyons sans qu'elles nous soient démontrées ; il y a même des sciences dans lesquelles on ne démontre rien : les sciences physiques et naturelles, par exemple, ne démontrent rien, elles constatent ; il en est de même pour la philosophie : dans l'étude de l'âme que nous avons faite,

nous n'avons rien prouvé, nous avons constaté; il en est de même en histoire et dans toutes les sciences morales; à proprement parler, la démonstration ne s'applique guère qu'aux mathématiques. Ce n'est pas parce qu'il nous est démontré que nous croyons au monde extérieur, c'est parce qu'il se constate : pourquoi donc s'étonner que la preuve des idées nécessaires soit dans leur constatation ?

D'ailleurs, comment pourrait-on les démontrer puisque c'est par elles qu'on démontre toutes choses ? Démontrer qu'une chose est vraie, c'est montrer sa convenance avec les idées nécessaires. Elles sont le fondement de toute certitude, la certitude même; refuser de les admettre, c'est renoncer à sa propre raison, c'est se mettre dans l'impossibilité de rien affirmer, de rien nier; car affirmer, c'est attribuer à une chose la qualité d'être, c'est-à-dire une idée nécessaire : un homme qui nierait les idées nécessaires ne pourrait même pas affirmer qu'il doute, car cela même contient l'affirmation d'une idée nécessaire.

Elles s'imposent donc; elles sont, comme disait Reid, les lois de l'esprit; elles sont comme une espèce de révélation qui se fait au fond du cœur de l'homme et à laquelle il ne saurait résister; elles constituent comme une espèce de foi naturelle que tout homme apporte en naissant et à laquelle il croit sans savoir pourquoi, parce qu'il ne peut pas faire autrement.

Une autre qualité des idées dont nous parlons est d'être

nécessaires, c'est-à-dire de ne pas pouvoir ne pas exister, de ne pas pouvoir cesser d'exister (*ne cessare*); elles s'opposent sous ce rapport aux idées contingentes, qu'on peut concevoir parfaitement comme n'existant pas, sans que l'esprit humain soit bouleversé. Comment en effet pourrait-on se passer des idées nécessaires, puisqu'elles sont les soutiens de toutes nos autres idées ? Sans elles, comme nous l'avons vu, il ne saurait y avoir ni affirmation, ni négation, ni connaissance d'aucune sorte, ni science ; l'esprit humain cesserait absolument de fonctionner, il ne pourrait plus connaître, puisque connaître, c'est chercher le rapport qui existe entre les phénomènes qu'il voit et les idées nécessaires.

Enfin le dernier caractère des idées nécessaires est d'être absolues (*ab-solvere*, délier, détacher), c'est-à-dire que dans l'esprit de l'homme elles ne dépendent d'aucunes autres idées, elles existent par elles-mêmes, et ce sont les autres idées qui dépendent d'elles. Elles sont comme le fond même de l'esprit, toutes les autres idées se rattachent à elles. Par opposition aux idées absolues, il y a les idées relatives, dont le propre est de ne pas exister par elles-mêmes, mais par communication avec les idées absolues.

Nous avons déjà montré comment les idées nécessaires se distinguent des autres phénomènes de conscience par ces deux caractères de fatalité et d'invariabilité ; nous serions en

droit d'en conclure, comme déjà nous l'avons fait, qu'elles doivent être attribuées à une cause distincte de nous-même, comme le monde extérieur, mais qui en diffère en ce qu'au lieu d'être soumise comme celui-ci à de perpétuels changements, elle est immuable. Nous pourrions donc chercher dès maintenant quelle est la nature de cette cause.

Mais, pour mieux faire voir le caractère des idées nécessaires, nous allons les prendre les unes après les autres et montrer comment elles ne peuvent nous être données ni par l'observation du monde extérieur, ni par l'observation de nous-même ; il faudra bien en conclure qu'elles nous viennent d'une troisième substance, à la connaissance de laquelle nous tâcherons alors d'arriver.

Ainsi, je prends l'idée de substance, l'idée d'être : comment pourrait-elle me venir du monde extérieur, lorsqu'il est certain que les corps ne se font connaître à nous que par leurs phénomènes et que leur substance est toujours invisible, toujours inconnue ? Si de la vue des phénomènes nous concluons qu'elle existe, c'est justement en vertu de cet axiome que toute substance se manifeste par des attributs et parce que nous avons l'idée de substance.

Il en est de même pour notre âme : nous ne connaissons pas sa substance, mais seulement les phénomènes par lesquels elle se fait connaître à nous et qui sont les opéra-

tions intellectuelles, les volitions, les sensations elles-mêmes en ce qu'elles ont de personnel. Si nous n'avions pas déjà l'idée de substance, les phénomènes resteraient en nous à l'état de faits isolés, séparés, sans lien les uns avec les autres et nous ne pourrions pas avoir la connaissance du moi, ni de ses propriétés, c'est-à-dire ni de son unité, ni de son activité, ni de sa spiritualité, qui sont les premiers degrés de la connaissance de notre substance, lesquels nous sont justement donnés par l'idée d'être.

Nous pouvons voir qu'il en est de même pour l'idée de cause : le monde extérieur ne nous montre pas autre chose que la succession des phénomènes. Pour que nous puissions conclure que deux phénomènes qui se produisent l'un après l'autre sont causés l'un par l'autre, il faut que nous ayons déjà par devers nous l'idée de cause et ce principe que tout effet doit avoir une cause.

Il est également facile de voir que l'idée de cause ne saurait nous venir également de nous-même. Nous nous sentons bien, il est vrai, cause de nos actes, nous sentons bien que le mouvement de notre bras est produit par un acte de notre volonté ; mais jamais nous n'aurions cette idée si préalablement nous n'avions en nous l'idée de cause ; ces deux faits de la volonté et du mouvement du bras resteraient isolés, séparés ; nous verrions bien qu'ils viennent l'un après l'autre, mais nous ne saurions imaginer qu'ils sont produits l'un par l'autre.

Tout porte à croire qu'il en est ainsi pour les animaux, qui ne sauraient avoir ni l'idée d'être ni l'idée de cause, puisqu'ils n'ont pas la raison; s'ils ont le sentiment de leur personnalité, de leur causalité, c'est en vertu d'une force particulière qui est l'instinct.

Pour l'idée de loi, comment le monde extérieur pourrait-il me la donner? les lois de la nature sont-elles visibles? qui peut les saisir, qui peut les voir? Ce que nous voyons, c'est seulement la répétition des mêmes phénomènes; pour en conclure qu'ils sont régis par une loi, il faut que j'aie déjà cette idée de loi, il faut que je sache que le monde n'est point gouverné par la fantaisie et l'arbitraire, mais que l'ordre y règne: c'est en nous une croyance instinctive qui existe dans notre esprit préalablement à toute observation de notre part et qui peut s'exprimer par cet axiome que le monde est gouverné par des lois.

Il en est de même pour l'idée de vérité, de réalité. Comment pourrait-elle nous être donnée par le monde extérieur, lorsque, comme nous l'avons vu, nous ne voyons pas une seule chose telle qu'elle est, mais seulement une apparence toujours fausse, toujours trompeuse, qui nous la déguise et nous la cache? Il faut donc que nous l'ayons déjà pour distinguer ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans ce qui nous entoure.

Un exemple peut nous faire parfaitement comprendre ceci: comment pourrions-nous jamais avoir par nous-même

l'idée des figures géométriques, du cercle, du triangle, de la ligne, du point, puisqu'il est bien certain que l'observation du monde extérieur ne nous a jamais présenté un cercle véritable, c'est-à-dire une figure dont tous les points fussent également éloignés d'un point intérieur nommé centre, ni une ligne, c'est-à-dire une longueur sans largeur, ni un triangle, c'est-à-dire une figure formée par l'intersection de trois droites, ni un point, c'est-à-dire un lieu sans largeur et sans épaisseur? Toutes les représentations que nous avons vues des figures géométriques sont donc fausses, contraires aux définitions elles-mêmes que nous en donnons; le moindre instrument de précision suffit pour le constater. Comment donc auraient-elles pu nous en donner elles-mêmes l'idée? Et cependant, ces idées existent dans notre esprit : il faut donc qu'elles existent en nous indépendamment du monde extérieur et qu'elles nous viennent d'ailleurs [1].

[1] « D'où lui viennent, en un mot, ces vérités éternelles que j'ai tant considérées? tous les triangles, les carrés et les cercles que je trace grossièrement sur le papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions et leurs rapports? ou bien y en a-t-il d'autres, dont la parfaite justesse fasse cet effet? où les ai-je vus, ces cercles et ces triangles si justes, moi qui suis assuré de n'avoir jamais vu aucune figure parfaitement régulière, et qui entends néanmoins parfaitement cette régularité? » (Bossuet, *de la Connaissance de Dieu et de soi-même;* chap. IV, page 9.)

Il en est de même de l'idée d'unité, qui est le principe de toutes les sciences mathématiques. Si nous regardons le monde, nous n'y voyons que des êtres composés de parties, nous n'apercevons aucune unité; notre âme elle-même ne pourrait pas nous donner cette idée d'unité, car, bien qu'elle soit une, elle est dans un état de variation continuelle qui nous en déroberait la vue, et c'est justement parce que nous avons d'abord l'idée d'unité que nous pouvons la lui appliquer, de même qu'à de certains objets du monde extérieur [1].

Quant à l'idée du bien, du beau, du parfait, nous n'aurons pas de peine à prouver que ces trois idées ne sauraient nous être données par l'observation, ni du monde extérieur, ni de nous-même, et c'est ici que notre démonstration devient plus forte et plus saisissante.

[1] « Je n'ai donc jamais appris ni par mes yeux, ni par mes oreilles, ni par mes mains, ni même par mon imagination qu'il y ait dans la nature aucune réelle unité ; au contraire, mes sens et mon imagination ne me présentent jamais rien que de composé, rien qui ne soit un nombre réel, rien qui ne soit une multitude. Toute unité m'échappe sans cesse, elle me fuit comme par une espèce d'enchantement. Puisque je la cherche dans tant de divisions d'un atome, j'en ai certainement l'idée distincte , et ce n'est que par sa simple et claire idée que je parviens, en la répétant, à connaître tant d'autres nombres. Mais puis qu'elle m'échappe dans toutes les divisions des corps et de la nature, il s'ensuit clairement que je ne l'ai jamais connue par le canal de mes sens et de mon imagination. » (Fénelon, *Existence de Dieu ;* Ire partie, page 67 et suiv.)

En effet, où donc trouverions-nous dans le monde extérieur un être en qui le bien, en qui le beau, en qui le parfait surtout soit réalisé? est-ce que tout caractère, quelque bon qu'il soit, n'a pas ses faiblesses? est-ce que toute beauté n'a pas ses défauts? qui a vu, qui a connu la perfection?

Sans doute, il y a du bien et il y a du beau dans ce monde; mais ce bien et ce beau nous apparaissent continuellement mêlés dans la même personne ou dans le même être à des imperfections, et lorsque l'artiste veut reproduire le beau, il doit en chercher les traits épars de tous les côtés et les réunir pour en former une image qui n'a jamais existé. Or, pour qu'il les réunisse, il faut qu'il ait en lui préalablement une idée du beau, un type qui est justement l'idéal.

Comment ces êtres qui ne peuvent nous donner l'image complète du bien, du beau, du parfait, pourraient-ils être en nous l'origine de ces idées? comment pourrions-nous démêler en eux ce qui est bien de ce qui ne l'est pas, ce qui est beau de ce qui est laid, ce qui est parfait de ce qui est imparfait, si nous n'avions pas déjà l'idée en nous?

Si nous nous observons nous-même, nous ferons la même remarque. Comment pourrions-nous être l'origine de ces idées, lorsque nous constatons en nous le bien mêlé au mal, les plus hautes inspirations et les instincts les plus bas? comment pourrions-nous nous donner à nous-mêmes l'idée de la perfection, lorsque continuel-

lement et en toutes choses nous nous sentons si imparfaits[1] ?

Mais la preuve deviendra encore plus forte, lorsque nous nous demanderons si l'idée de l'infini peut nous venir soit du monde extérieur, soit de nous-même.

Comment donc pourrait-elle nous venir du monde extérieur ? où donc avons-nous aperçu l'infini ? tous les êtres qui nous entourent ne sont-ils pas tous essentiellement finis et bornés ? cet espace lui-même que nous apercevons, et qui nous en est la représentation la plus exacte, ne nous apparaît-il pas lui-même comme limité à la portion du ciel que nous apercevons et à la profondeur que la couleur bleue du ciel nous laisse supposer ? Les anciens avaient imaginé que le ciel était formé de sphères de diamants dans lesquels les mondes étaient soutenus par des chaînes d'or.

Tous les êtres que nous voyons sont tous soumis au temps comme ils sont soumis au lieu ; les uns naissent et dispa-

[1] « On dit : le parfait n'est pas ; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi et dans nos idées, et que l'imparfait, en toutes façons, n'en est qu'une dégradation. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être ? comment entends-tu la privation, si ce n'est pas la forme dont elle prive ? comment l'imperfection, si ce n'est pas la perfection dont elle déchoit. » (Bossuet, *Elév. sur les mystères*, Ier serm., 11 Élév.)

raissent au bout d'un instant; les autres, comme les minéraux qui semblent plus durables, sont soumis à de continuels changements et à d'incessantes transformations; les montagnes elles-mêmes baissent de niveau, les rocs les plus solides sont usés par l'action du temps; rien ne nous présente l'idée de permanence et d'éternité.

Si nous nous regardons nous-mêmes, comment pourrons-nous nous donner l'idée de l'infini? notre nature n'est-elle pas essentiellement bornée? notre corps n'est-il pas renfermé dans certaines limites? notre âme n'est-elle pas une force ayant ses limites de pouvoir et d'action? ne savons-nous pas que cette vie n'est pas éternelle, qu'un jour elle aura une fin et que nous disparaîtrons?

Et qu'on ne dise pas que l'idée de l'infini peut nous venir par une opération de notre esprit, en ajoutant une unité à une autre, et ainsi de suite continuellement; car cette unité que j'ajoute est elle-même une quantité finie, et, jointe à la première, produira une quantité finie; je ne pourrais même pas faire cette supposition d'ajouter continuellement cette quantité finie, si je n'avais pas déjà l'idée de l'infini, dont ce mot continuellement est l'expression. La seule idée à laquelle je puis arriver par moi-même est l'idée d'indéfini[1].

[1] « Voilà l'esprit de l'homme, faible, incertain, borné, plein d'erreurs. Qui est-ce qui a mis l'idée de l'infini, c'est-à-dire du parfait, dans un sujet si borné et si rempli d'imperfection? se l'est-il donnée à lui-même,

Mais arrêtons-nous ici ; nous avons assez montré que les idées nécessaires ne sauraient nous venir ni du monde extérieur ni de nous-mêmes ; il faut donc qu'elles nous viennent d'une troisième cause différente de l'un et de l'autre : quelle est cette cause?

Pour trouver quels sont ses caractères, je remarque que nous ne connaissons jamais les êtres en eux-mêmes, dans leur substance, mais seulement par les phénomènes par lesquels ils se présentent à nous. Nous l'avons vu pour le monde extérieur qui ne nous est connu que par les impressions sur les organes de nos sens, pour l'âme qui ne nous est connue que par les opérations intellectuelles, les voli-

cette idée si haute et si pure, cette idée qui est elle-même une espèce d'infini en représentation? quel être fini, distingué de lui, a pu lui donner ce qui est si disproportionné avec tout ce qui est renfermé dans quelque borne? Supposons que l'esprit de l'homme est comme un miroir, où les images de tous les corps voisins viennent s'imprimer : quel être a pu mettre en nous l'image de l'infini, si l'infini ne fut jamais ?

« Encore une fois d'où vient une image si grande? La prend-on dans le néant? l'être borné peut-il imaginer et inventer l'infini si l'infini n'est point? Notre esprit si faible et si court ne peut se former par lui-même cette image qui n'aurait aucun patron. Aucun des objets extérieurs qui nous environnent ne peut nous donner cette image : car ils ne peuvent nous donner l'image que de ce qu'ils sont ; et ils ne sont rien que de borné et d'imparfait. Où la prenons-nous donc cette image distincte, qui ne ressemble à rien de tout ce que nous sommes et de tout ce que nous connaissons ici bas hors de nous? d'où nous vient-elle? (Fénelon, *Existence de Dieu ;* Ire partie, page 59.)

tions et les sensations. Or quels sont les phénomènes par lesquels nous apparaît la cause des idées nécessaires?

Je remarque que ce sont ces idées nécessaires elles-mêmes, et j'en conclus que si je veux connaître les qualités de cette troisième substance, je n'ai qu'à prendre : 1° ces idées nécessaires les unes après les autres : elles seront autant de qualités de cette substance; 2° les qualités de ces idées nécessaires : je suis sûr qu'elles appartiendront à leur cause; 3° les différentes combinaisons de ces idées nécessaires soit entre elles, soit avec leurs qualités : comme elles sont toutes les expressions d'une même substance vue sous différents aspects, elles doivent appartenir à leur cause commune.

Si je fais ainsi et si je combine l'idée d'infini avec chacune des idées premières dont nous avons parlé et avec leurs qualités, je trouve que cette cause des idées nécessaires possède les qualités suivantes :

Elle est l'être infini, c'est-à-dire l'être existant par lui-même, qui ne dépend de personne;

La cause infinie, c'est-à-dire la cause, l'origine de tout ce qui existe, l'être dont le monde entier dépend;

La loi, ou plutôt l'ordre infini, c'est-à-dire l'être qui est l'origine de l'ordre dans le monde, l'être qui le gouverne et le maintient dans l'état où nous le voyons;

Le vrai infini, c'est-à-dire la source de l'être, de la réalité, le fondement de toute vérité;

Le bien infini, c'est-à-dire l'origine de toute loi morale, le modèle de tout bien;

La beauté infinie, c'est-à-dire l'origine et le modèle de toute beauté, la source de tout idéal;

La justice infinie, c'est-à-dire la cause de toute justice;

La perfection infinie, c'est à-dire la perfection dans le degré même de l'être, le modèle de toute perfection;

Enfin, l'espace infini ou l'immensité;

Et le temps infini ou l'éternité.

Si je prends les qualités de ces idées nécessaires, je trouve que cette cause des idées nécessaires a également pour caractère d'être objective, c'est-à-dire d'exister en dehors de nous, d'être immuable, universelle, éternelle, évidente par elle-même, nécessaire et absolue.

Cette cause, je l'appelle Dieu[1].

Remarquons que chacune des idées nécessaires dont nous

[1] « Ces objets généraux sont immuables et toujours exposés à quiconque a des yeux; ils peuvent manquer de spectateur, mais qu'ils soient vus ou qu'ils ne soient pas vus, ils sont toujours également visibles. Ces vérités, toujours présentes à tout œil ouvert pour les voir, ne sont donc point cette vile multitude d'êtres singuliers et changeants, qui n'ont pas toujours été et qui ne commencent à être que pour n'être plus dans quelques moments. Où êtes-vous donc, ô mes idées, qui êtes s près et si loin de moi, qui n'êtes ni moi ni ce qui m'environne, puisque ce qui m'environne et ce qui s'appelle moi-même est si imparfait ?

« Quoi donc, nos idées seront-elles Dieu ? Elles sont supérieures à

avons parlé est elle-même une preuve de Dieu, et, jointe à l'idée de l'infini, constitue un de ses attributs.

Ici se présente une objection : quelques philosophes, tout en reconnaissant que les idées nécessaires nous révèlent l'existence de Dieu, refusent d'admettre qu'elles soient Dieu lui-même; elles en sont une représentation appropriée à notre nature, laquelle est distincte de Dieu et est le produit d'une faculté spéciale nommée l'entendement.

Nous avouons ne pas bien comprendre cette objection ; le fait certain, indéniable, est que ces idées nécessaires et entre autres l'idée de l'infini et de l'être parfait, ne pouvant venir

mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la divinité, car elles sont universelles comme Dieu. Elles subsistent très-réellement selon un principe que nous avons déjà posé : rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas, avec qui je crois être seul comme si je n'étais qu'avec moi-même, enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fond. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre, comme par morceaux pour s'accommoder à une partie, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir.» (Fénelon, *de l'Existence de Dieu.* IIe partie, chap. IV, page 142.)

« Toutes ces vérités et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement

ni du monde extérieur, ni de nous-mêmes, prouvent Dieu, dont elles sont les manifestations ; je vous accorde qu'elles sont le produit d'une faculté spéciale, nommée l'entendement, qui les atteint par un procédé particulier d'observation interne, nommée l'intuition, et que nous les étudions par les opérations intellectuelles ; je vous accorde également que par elles nous ne saisissons pas Dieu tout entier, tel qu'il est, mais seulement tel qu'il veut se révéler à nous pour les besoins de notre vie intellectuelle et morale.

certain subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra, mais en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles ; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Aussi ces vérités subsistent dans tous les siècles, et devant qu'il y ait un entendement humain : et quand tout ce qui se fait dans les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée, et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne capable de les comprendre.

« Si je cherche maintenant où, en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue ; et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité ; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui entend hors de lui.

« C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles ; et les voir,

Mais vous dites que ces idées nécessaires ne sont pas Dieu lui-même, mais une image de lui, absolument distincte de lui; qu'en savez-vous? L'observation interne ne vous indique nullement l'existence de cet intermédiaire entre Dieu et vous; pourquoi d'ailleurs supposer un intermédiaire, là où il n'en est nullement besoin, et si vous en supposez un, pourquoi n'en supposeriez-vous pas deux, trois ou quatre? d'ailleurs, quel serait cet intermédiaire qui représenterait la perfection de Dieu et entre autres l'infini sans être Dieu lui-même. Est-il fini? comment peut-il représenter l'infini?

c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières.

« Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. » (Bossuet, *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, V^e^ partie.)

« On demandera où seraient ces idées, si aucun esprit n'existait, et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles? Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à vrai dire, est la région des vérités éternelles, comme saint Augustin l'a reconnu et exprimé d'une manière assez vive. » (Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chap. II.)

Lire également le premier chapitre de l'Evangile de saint Jean : « *In ipso vita erat, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt... Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* »

Ecce enim regnum Dei intra vos est. — Luc, chap. VII, v. 21.

Est-il infini? comment pourrait-il se distinguer de Dieu? quelle représentation imaginez-vous d'un être infini, qui ne soit pas infinie elle-même [1]?

D'ailleurs, dans l'un comme dans l'autre cas, notre preuve de l'existence de Dieu subsiste, car, que les idées néces-

[1] « Si ce que j'aperçois est l'infini même immédiatement présent à mon esprit, cet infini est donc : si au contraire ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie; car le fini ne ressemble en rien à l'infini et n'en peut être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini pour lui ressembler et pour le représenter.

« Cette image de la divinité sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie : comment sera-t-il conçu ou perçu dans mon esprit borné? D'ailleurs qui aura fait cette représentation infinie de l'infini pour me la donner? Se serait-elle faite elle-même? L'image infinie de l'infini n'aura-t-elle ni original sur lequel elle soit faite ni cause réelle qui l'ait produite? Où en sommes-nous? et quel amas d'extravagances! Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi, quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui.» (Fénelon, *Exist. de Dieu,* IIe partie, page 126.)

« Mais qu'est-ce que cette idée? Est-ce lui-même qui me montre de sa vérité tout ce qu'il lui plaît que j'entende, ou quelque impression de lui-même, ou les deux ensemble?

« Et que serait-ce que cette impression? Quoi! quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire? grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle et la cire intelligente. » (Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même,* chap. IV, p. 9.)

saires soient Dieu lui-même, ou qu'elles n'en soient que les représentations, elles viennent toujours de Dieu, elles en sont les manifestations soit directes, soit indirectes, et, par conséquent, elles prouvent son existence. Pour ébranler la preuve que nous avons donnée, il faudrait prouver que les idées nécessaires sont les productions de notre esprit, le résultat de nos opérations intellectuelles et de l'observation du monde extérieur et de nous-mêmes; alors, on peut le dire en toute sûreté, il deviendrait impossible de prouver l'existence de Dieu, puisqu'on aurait prouvé que toutes les choses que nous prenons pour ses manifestations n'ont pas d'autre origine que nous-mêmes.

O mon Dieu, il est donc vrai que je vous trouve au fond de mon cœur, que vous qui êtes tout ce qu'il y a de plus grand et de plus magnifique dans le monde, vous êtes dans ce qu'il y a de plus profond et de plus intime en moi, et qu'avant tout c'est en moi-même que je dois vous chercher! Qui aurait cru que je puisse posséder au fond de moi-même un pareil trésor, qui aurait cru que pour me mettre en relation avec la vérité infinie, le bien infini, la beauté infinie, je n'aie qu'à fermer les yeux et qu'à regarder en moi-même? Ah! combien tous les spectacles que je puis voir au dehors sont insignifiants auprès de celui que je puis contempler en moi, combien les biens que je puis désirer sont peu de chose auprès de celui que je possède au fond de mon cœur!

II

Nous avons ici deux remarques à faire. La première est que Dieu est absolument évident, son existence est beaucoup plus certaine que celle des corps et même que celle de notre âme.

En effet, nous arrivons à la connaissance du monde extérieur, à l'aide des impressions sur les organes de nos sens et aussi du principe de causalité que tout effet doit avoir une cause. Nous avons vu déjà que les impressions ne correspondaient jamais aux objets véritables, lesquels sont pour nous absolument invisibles et hors de notre portée ; à proprement parler, nous ne sommes pas sûrs que la cause de ces impressions soit le monde extérieur et c'est ce qui fait notre incertitude logique vis-à-vis de lui.

Pour notre âme, nous arrivons à la connaître à l'aide de l'observation des phénomènes de conscience et particulièrement de ceux qui lui sont propres, tels que les opérations intellectuelles et les volitions, en nous aidant toujours de ce même principe de causalité que tout effet doit avoir une cause.

Nous arrivons à la connaissance de Dieu à l'aide d'un procédé analogue : nous examinons en nous les idées nécessaires, nous montrons comment elles ne peuvent venir ni du monde extérieur, ni de nous-mêmes, puis, leur appliquant le principe de causalité, nous en concluons l'exis-

tence de Dieu comme étant la cause qui doit les produire.

Mais qu'est-ce donc que ce principe de causalité, à l'aide duquel nous découvrons l'existence de tout ce qui nous entoure, sinon une idée nécessaire, sinon Dieu lui-même, sinon la lumière de Dieu et à l'aide de laquelle nous voyons tout?

S'il en est ainsi, nous voyons comment nous sommes beaucoup plus certains de l'existence de Dieu que de l'existence des corps et de notre âme. Nous ne connaissons ceux-ci que par l'intermédiaire d'une idée nécessaire, c'est-à-dire de Dieu, c'est Dieu qui fait toute la certitude de ces deux croyances; tandis que nous connaissons Dieu directement, par les idées nécessaires qui sont lui-même.

L'existence de Dieu est plus certaine que l'existence des corps pour une seconde raison: nous ne savons pas si les impressions se rattachent au monde extérieur ou à une autre cause, tandis que l'idée nécessaire qui nous révèle Dieu est Dieu lui-même. Aussi, peut-on dire que l'existence de Dieu est une vérité d'intuition, qu'à proprement parler, elle ne se prouve pas, elle se constate.

En effet, ces vérités nécessaires sont évidentes par elles-mêmes; elles sont les lois de notre esprit, elles ne peuvent se prouver elles-mêmes d'aucune manière, et c'est en ramenant tout à elles que l'on prouve les autres vérités. Le principe de causalité lui-même, avec lequel on fait la preuve de tout ce qui existe, est une idée nécessaire; il est,

ainsi que les autres, un aspect de Dieu; il est, comme nous le disions tout à l'heure, la lumière à l'aide de laquelle nous voyons tout ce qui existe; il est Dieu lui-même, absolument évident, et source de toute évidence. Les corps extérieurs et notre âme ne nous sont connus qu'indirectement et par l'intermédiaire de cette lumière divine ; mais Dieu, nous le connaissons directement et par lui-même, car il est cette lumière elle-même.

Aussi nous pouvons voir qu'un certain nombre de preuves de l'existence de Dieu ne sont autre chose que des constatations, notamment les plus importantes, celles que l'on appelle métaphysiques. La preuve par la nature des idées qui a surtout été développée par Platon, la preuve par l'idée de l'infini développée par Descartes et celle par les idées d'immensité et d'éternité qui se rapporte à la précédente et qu'on doit surtout à Newton et à Clarke, la preuve par la loi morale, la preuve par l'idée de l'être parfait, la preuve ontologique produite pour la première fois par saint Anselme, puis modifiée par Descartes et par Leibnitz, toutes ces preuves ne sont autre chose que des constatations, car toutes consistent, comme nous l'avons fait, à prendre soit toutes les idées nécessaires, soit une seule, à montrer que cette idée ne peut nous venir ni du monde extérieur, ni de nous-mêmes, et à en conclure Dieu, dont elle fait elle-même partie, dont elle est un aspect, c'est-à-dire à le constater.

Il en est différemment pour les preuves qu'on appelle les

preuves physiques et morales, la preuve par l'harmonie de l'univers et les causes finales, si bien exposée par Socrate et après par Fénelon, la preuve d'Aristote, par l'origine du premier mouvement, la preuve de Leibnitz, fondée sur la contingence des êtres, la preuve par l'universalité de la croyance en Dieu. Toutes ces preuves consistent à prendre dans le monde extérieur un fait quelconque, à montrer comment ce fait ne peut trouver son origine dans les objets eux-mêmes et à en conclure Dieu : ce n'est donc plus une constatation, c'est une preuve. Mais qui n'a remarqué la liaison qui existe entre l'ordre et l'harmonie de l'univers et l'idée d'ordre et de loi ; entre l'idée de contingence et l'idée corrélative de nécessité qui est une qualité des idées nécessaires ; entre le fait de l'universalité de la croyance en Dieu et cette qualité d'universalité qui est également une qualité des idées nécessaires ? Tous ces faits différents sur lesquels reposent les preuves de Dieu, s'ils ne sont pas Dieu même comme les idées nécessaires, ne sont-ils pas soit l'œuvre de ses mains, soit ses propres qualités, et en un sens n'y a-t-il pas là aussi des constatations? Ce n'est pas une constatation de Dieu en lui-même, il est vrai, mais c'est une constatation de Dieu dans ses œuvres; néanmoins il y a là une preuve, tandis que dans les preuves métaphysiques il n'y a qu'une pure constatation, résultant de l'analyse même des idées nécessaires[1].

[1] Lire sur ce sujet Saisset, *Essai de philosophie religieuse*. Des preuves de l'existence de Dieu.

Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement? comment pourrait-on prouver les idées nécessaires, puisque c'est par elles qu'on prouve toute vérité, puisque c'est en leur ramenant toute chose qu'on voit si elle est vraie ou non? Elles sont ce qu'il y a de plus profond dans l'esprit, elles sont les premiers anneaux de la chaîne de nos connaissances, elles sont comme les attaches par lesquelles ces chaînes tiennent au fond de notre esprit, elles sont le fondement de toute certitude, elles sont l'évidence même.

Les impressions sur les organes de nos sens, ou plutôt les perceptions qui en sont les conséquences et nos phénomènes de conscience, je ne parle pas du monde extérieur ni de notre âme, sont bien évidents par eux-mêmes, nous n'en pouvons douter et il est impossible de prouver leur existence; les idées nécessairessont évidentes comme elles, avec cette différence qu'elles sont la source de toute évidence et l'évidence elle-même.

Il est si vrai qu'il en est ainsi qu'on ne saurait nier ni les idées nécessaires, ni leur caractère d'évidence et d'absolu, et, par conséquent, Dieu, sans renoncer à sa propre raison, à toute certitude, et sans tomber dans le scepticisme absolu.

Pour cela il nous suffit de remarquer quel est le rôle des idées nécessaires.

Nous avons vu que c'est à leur lumière que nous voyons le monde extérieur et nous-mêmes, et que sans elles nous

ne pourrions distinguer ni l'un ni l'autre : on ne peut donc croire ni au monde extérieur ni à son âme quand on nie Dieu.

Nous avons vu qu'elles sont le fondement de toute connaissance, la source de toute certitude, ce qu'il y a de fixe et de solide dans l'esprit : sans elles et, par conséquent, sans Dieu il n'y a donc plus moyen d'être certain d'aucune vérité.

Enfin il nous suffit de remarquer qu'affirmer ou nier une chose repose sur l'idée d'être, car c'est dire que la qualité d'être convient ou ne convient pas à l'objet dont il s'agit ; cela est si vrai que le verbe *être* est l'expression de toute affirmation. Si l'on ne croit pas aux idées, on ne peut donc rien affirmer, même son doute, on est condamné au scepticisme absolu, et c'est ce qui est arrivé à certains philosophes logiciens : du moment qu'ils niaient Dieu, ils niaient qu'il y ait rien d'absolu dans les idées nécessaires, et par là même ils ne pouvaient plus être certains de rien, ils renonçaient à leur propre raison.

Ceci nous montre combien sont inconséquents ceux qui nient Dieu, puisqu'il est impossible de nier Dieu sans l'affirmer en même temps : dire en effet que Dieu n'existe pas, c'est dire que la qualité d'être n'appartient pas à Dieu et, par conséquent, c'est affirmer la qualité d'être qui est Dieu lui-même. Ceux qui font ainsi n'ont d'égaux que ceux qui nient l'âme en faisant pour cela des opérations intellectuelles qui prouvent l'âme, puisqu'il n'y a qu'un être intelligent et li-

bre qui puisse nier et affirmer quelque chose. Par le fait même qu'elle se demande si elle existe, l'âme se prouve à elle-même son existence. Comme nous l'avons dit, une âme qui doute de Dieu, ou qui doute de sa propre existence, est en complète contradiction avec elle-même, c'est l'histoire de l'homme qui cherche le cheval sur lequel il est monté.

Mais, dira-t-on, si Dieu est évident par lui-même, si ses preuves principales, du moins les preuves métaphysiques, ne sont rien autre chose que des constatations, toutes les preuves qu'on en peut donner sont inutiles, dangereuses même, puisqu'en voulant prouver une vérité évidente par elle-même, elles n'ont pas d'autre résultat que de l'obscurcir, en faisant croire qu'elle est moins claire qu'elle n'est.

Il est facile de voir qu'il n'en est pas ainsi. Les preuves, métaphysiques de Dieu n'ont pas pour but de prouver les idées nécessaires; celles-ci sont évidentes par elles-mêmes; l'esprit les conçoit aussitôt qu'il les voit, et il lui serait absolument impossible de les prouver autrement; mais elles ont pour but de prouver que ces idées nécessaires sont Dieu lui-même, et c'est ce qui fait que ces preuves ne sont rien autre chose que des constatations : elles consistent à montrer que ces mêmes idées nécessaires ne peuvent venir ni du monde extérieur ni de nous-même, elles ne sont pas autre chose que le résultat de l'analyse de ces mêmes idées nécessaires. A ce point de vue elles sont utiles, elles sont même

indispensables, car si tout le monde admet les idées nécessaires, c'est-à-dire la raison, il y a bien des gens qui ne croient pas qu'elles soient Dieu lui-même, et d'autres qui pensent que Dieu n'existe pas.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait nier qu'il y ait quelque chose d'instinctif dans la croyance en Dieu : pour peu que nous soyons malheureux, notre esprit s'élève à Lui ; tous les peuples, même les plus ignorants, même les plus sauvages, ont l'idée de Dieu et l'adorent d'une manière ou d'une autre, souvent de la façon la plus grossière. D'où vient cela ?

Cela tient à ce que tous les hommes font d'eux-mêmes, instinctivement, le raisonnement que nous avons fait. Sentant en eux quelque chose de fixe, d'absolu, de nécessaire, ils en concluent l'existence d'un être absolu et nécessaire, c'est-à-dire que, sentant en eux les idées nécessaires et toutes les qualités dont nous avons parlé, ils en concluent l'existence de Dieu, sans se rendre compte d'ailleurs comment ce travail se fait dans leur esprit.

C'est par une opération analogue que tous les hommes arrivent à croire à leur propre existence et même à l'existence du monde extérieur. Ils constatent en eux les phénomènes de conscience et les impressions sur les organes de nos sens, qui sont des faits évidents comme les idées nécessaires, et aussitôt ils en concluent l'existence du moi et celle des corps sans se douter aucunement des objections logiques qui peuvent être soulevées contre l'existence des corps.

III

La seconde remarque que nous avons à faire, c'est que nous sommes dans une communication continuelle et constante avec Dieu, dans une union intime et profonde qui a lieu au fond de l'âme ; pour notre part, nous ne connaissons pas d'idée qui élève plus l'homme que de penser qu'il est ainsi en rapports incessants avec celui qui est l'être, la puissance et la grandeur par excellence. Les hommes s'honorent souvent de l'amitié des gens célèbres : combien devrions-nous être plus fiers de nos relations continuelles avec Dieu !

Cette union se fait sentir à nous par les idées nécessaires, c'est-à-dire par la raison.

Le nombre des idées nécessaires est infini, mais on peut les classer en trois groupes distincts suivant le but auquel elles tentent.

Les idées nécessaires sont ou les lois de nos croyances, ou les lois de nos actions, ou les lois de nos expressions : connaître, agir, exprimer, c'est tout l'homme.

La raison peut donc se diviser en raison théorique, raison pratique, raison esthétique.

Dieu nous est uni intimement à ces trois points de vue et il forme ainsi en nous la vie intellectuelle, dans laquelle Il est la raison; la vie morale dans laquelle Il est la loi

morale elle-même; la vie esthétique dans laquelle Il est l'idéal de beauté que l'artiste cherche à reproduire.

§ 1er.

Nous en avons assez dit sur l'influence de Dieu dans notre vie intellectuelle pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister longtemps; nous avons vu comment les idées nécessaires sont des aspects de Dieu, Dieu même; comment elles nous révèlent l'existence de tout ce qui existe, de notre âme, du monde extérieur; nous avons même indiqué comment, en se combinant avec les données de l'expérience, elles forment les idées contingentes et comment elles sont le fondement de toute certitude et de toute connaissance, puisque nous ne tenons les choses pour vraies qu'autant qu'elles sont en conformité avec elles.

Nous avons vu comment, à côté des idées nécessaires, il y a les jugements nécessaires qui les mettent en œuvre et qui ne sont pas moins évidents qu'elles.

En dehors de ces idées et de ces jugements dont nous avons parlé, il y en a d'autres en nombre infini. Ainsi il y a les vérités mathématiques, l'idée d'unité, les axiomes, les figures de géométrie; nous avons montré comment l'expérience ne nous montrant point ces dernières, il faut que leurs idées nous soit donnée par Dieu comme les idées nécessaires, c'est-à-dire que nous les voyions en lui dont elles sont les idées.

Cela peut nous faire comprendre comment nous voyons en Dieu les idées des objets extérieurs. Dieu, en effet, a en lui l'idée de tous les êtres qu'il a créés, laquelle est comme le type des êtres qu'elle représente. Cette idée est en Dieu, elle est comme l'aspect sous lequel il envisage les êtres, et, on peut le dire, c'est elle qui a présidé à leur création; elle est l'idée créatrice elle-même. Dieu nous montre cette idée comme il nous montre les idées nécessaires, ou les idées des figures de la géométrie, et par là il nous fait connaître tous les êtres. Cette connaissance, il nous la donne à propos de la connaissance du monde extérieur, il nous la donne dans la mesure du degré d'attention avec laquelle nous le considérons. C'est en ce sens que nous pouvons dire que nous voyons tout en Dieu, qui est non-seulement la lumière par laquelle nous voyons chaque être, mais encore l'idée même qui lui a donné naissance et qui lui sert de type.

Prenons un exemple : en même temps que nous voyons un arbre ou un cheval, nous trouvons en notre esprit une idée générale d'arbre ou de cheval, qui existe en nous antérieurement à toute observation sans que nous nous en rendions compte et qui n'est autre que l'idée même que Dieu a de ces deux créatures et qu'il nous communique dans la limite où nous pouvons l'apercevoir. C'est cette idée qui fait que, lorsque nous apercevons les objets, au lieu de les considérer comme des assemblages de sensations sans lien les unes avec les autres, nous les considérons comme des

êtres formant un tout, nous les connaissons comme arbre ou comme cheval, et que nous pouvons distinguer les défauts qui se trouvent en eux; car cette idée est un type parfait puisqu'elle est l'idée de Dieu, et c'est par comparaison avec elle que nous voyons les imperfections. Mais cette connaissance de l'idée générale n'est pas la même chez tous les hommes; elle est très-différente chez le savant et chez l'ignorant; le premier avance de plus en plus dans la connaissance de l'idée divine[1].

Si nous prenons nos opérations intellectuelles, nous constaterons également en elles l'influence des idées nécessaires. Chacune d'elles, en effet, repose sur une idée néces-

[1] « Ces degrés que Dieu voit distinctement en lui-même, et qu'il voit éternellement de la même manière, parce qu'ils sont immuables, sont les modèles fixes de tout ce qu'il peut faire hors de lui. Voilà la source des vrais universaux, des genres, des différences, des espèces; et voilà en même temps les modèles immuables des ouvrages de Dieu, qui sont les idées que nous consultons pour être raisonnables. Quand Dieu nous montre en lui ces divers degrés, avec leurs propriétés et les rapports qu'ils ont entre eux éternellement, c'est Dieu même, infinie vérité, qui se montre immédiatement à nous, avec des bornes ou degrés auxquels il peut communiquer son être. » (Fénelon, *Exist. de Dieu*, IIe partie, page 146.)

« Quand nous considérons une chose universelle, nécessaire et immuable, c'est l'être suprême que nous considérons immédiatement, puisqu'il n'y a que lui seul à qui ces choses conviennent. Quand je considère quelque chose de singulier, qui n'est ni vrai, ni intelligible, ni existant par soi, mais qui a une véritable et propre intelligibilité par communication, ce n'est plus l'être suprême que je conçois, car il n'est

saire : l'attention, la comparaison, l'abstraction ne pourraient s'exercer sans l'idée d'être. Comment pourrait-on considérer un objet si l'on n'avait pas l'idée que les phénomènes sous lesquels il nous apparaît sont reliés entre eux par une substance? ces phénomènes seraient-ils autre chose que de vagues apparences sans lien les unes avec les autres? comment pourrait-on les abstraire, c'est-à-dire les détacher de la substance pour les considérer isolément, si l'on ne savait qu'ils appartiennent à une substance?

La généralisation repose sur cet axiome que le monde a été créé d'après un plan, d'après des lois générales qui font que les êtres sont dans une espèce de série et de progression. Le raisonnement repose sur cet axiome que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, et il consiste à faire voir que la conclusion est vraie parce qu'elle est renfermée dans la majeure.

Nous voyons donc le rôle important que jouent les idées nécessaires dans les opérations intellectuelles; ce rôle se montre d'une manière encore plus évidente lorsqu'on examine le langage, qui est comme l'instrument de la pensée, et qui en est comme la traduction matérielle.

ni singulier, ni produit, ni sujet au changement; c'est donc un être changeant et créé que j'aperçois en lui-même. Dieu, qui me crée et qui le crée aussi, lui donne une véritable et propre intelligibilité, en même temps qu'il me donne de mon côté une véritable et propre intelligence. » (*Idem*, page 150.)

Le substantif indique la qualité d'être, de substance dans un objet, et l'adjectif la qualité d'attribut.

Le verbe explique la convenance du rapport entre une substance et son attribut. Ce qui lui est propre, ce qui fait qu'il est le mot principal d'une langue, c'est l'affirmation qui repose tout entière sur l'idée nécessaire d'être; affirmer une chose, c'est affirmer que la qualité d'être lui appartient. On sait qu'à proprement parler il n'y a dans une langue qu'un seul verbe, le verbe *être*, et que tous les autres peuvent se décomposer en ce verbe et en un attribut.

Les temps des verbes indiquent justement les différentes manières de considérer le temps : le présent, le passé et le futur; or le temps est, comme nous le savons, une modification de l'idée d'éternité.

L'idée de cause s'explique volontiers par le génitif des Latins et en français par la préposition *de*.

Mais nous en avons dit assez sur ce sujet pour qu'il soit inutile de nous y étendre plus longtemps.

Dieu, comme nous avons eu souvent l'occasion de le dire, est comme la lumière qui nous fait voir les objets. Que faut-il pour que nous voyions le monde extérieur? Il faut d'abord des objets extérieurs; il faut ensuite un organe pour les voir, qui est l'œil; les aveugles ne peuvent rien voir; mais cela ne suffit pas, il faut encore la lumière extérieure, la lumière du soleil, et, sans elle, nous ne verrions rien, comme il arrive pendant la nuit. Pour la vision intel-

lectuelle, les objets existent, c'est notre âme et le monde extérieur; l'organe, c'est notre esprit; et la lumière, ce sont les idées nécessaires, c'est-à-dire Dieu nous montrant toute chose et Lui-même, voilà comment on peut dire que Dieu est le soleil des esprits[1].

On voit d'après cela combien l'union de Dieu avec nous au point de vue intellectuel est intime et profonde. Dieu est la raison; retiré au fond de nous-même, il nous dit

[1] « Il y a un soleil des esprits, qui les éclaire tous, beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps : ce soleil des esprits nous donne tout ensemble et sa lumière et l'amour de la lumière pour la chercher. Ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre, et il luit en même temps dans les deux hémisphères ; il brille autant sur nous la nuit que le jour ; ce n'est point au dehors qu'il répand ses rayons : il habite en chacun de nous : on le voit également en quelque endroit de l'univers que l'on soit caché. Un homme n'a pas besoin de dire à un autre : Retirez-vous pour me laisser voir ce soleil ; vous me dérobez ses rayons, vous enlevez la portion qui m'est due... Cette lumière universelle découvre et représente à nos esprits tous les objets ; et nous ne pouvons rien juger que par elle, comme nous ne pouvons discerner aucun corps qu'aux rayons du soleil. » (Fénelon, *Traité de l'exist. de Dieu*, Ire partie, page 64.)

« C'est une chose étonnante que l'homme entende tant de vérités sans entendre en même temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle est en Dieu, qu'elle est Dieu même. Mais c'est qu'il est enchaîné par ses sens et par ses passions trompeuses, et il ressemble à celui qui, renfermé dans son cabinet, où il s'occupe de ses affaires, se sert de la lumière sans se mettre en peine d'où elle lui vient. » (Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, chap. IV, p. 9.)

à propos de chaque chose qui se présente, si elle est vraie ou si elle est fausse, s'il faut la croire ou ne pas la croire ; plus nous savons l'écouter, plus il nous révèle ces vérités dont il est la source : quel profit ne tirerait-on pas non-seulement pour les sciences qui ont Dieu pour but et pour objet, comme la théologie et la philosophie, mais encore pour toutes les sciences morales, et même pour les sciences physiques et naturelles, si l'on se tenait près de Dieu, et si on l'écoutait au fond de soi-même ! Il est le maître intérieur, auteur et révélateur de toute vérité[1].

C'est ainsi qu'il forme en nous la science, qu'on pourrait appeler le résultat de notre conversation avec Dieu.

Que sont les sciences mathématiques, sinon une suite de raisonnements s'enchaînant les uns les autres et remontant aux axiomes, aux vérités nécessaires sous l'influence même de la raison ?

Que sont les sciences morales, et prticulièrement la phi-

[1] « Quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis jamais parvenir, comme je viens de le remarquer, à douter que deux et deux fassent quatre ; que le tout ne soit plus grand que la partie, que le centre d'un cercle parfait ne soit également distant de tous les points de la circonférence. Je ne suis point libre de nier ces propositions, et, si je nie ces vérités ou d'autres à peu près semblables, j'ai en moi quelque chose qui est au-dessus de moi, et qui me ramène par force au but ; cette règle fixe et immuable est si intérieure et si intime que je suis tenté de la prendre pour moi-même ; mais elle est au-dessus de moi, puisqu'elle me corrige, me redresse, me met en défiance contre moi-

losophie, sinon l'application de la raison aux phénomènes de conscience ?

Que sont les sciences physiques et naturelles, sinon l'application de la raison aux phénomènes du monde extérieur? En les observant, la raison conclut les lois qui font la science.

Et remarquons-le bien, c'est une illusion que de croire que ce sont les hommes ou les livres qui vous instruisent; ils ne vous apprennent rien, eux-mêmes ils ne sauraient vous donner aucune idée, leur rôle se borne à réveiller en vous des idées qui y sont déjà, c'est-à-dire qu'ils s'adressent à la raison, à Dieu même, et c'est ainsi, par l'intermédiaire de Dieu, que se fait toute communication de la science; c'est aussi par l'intermédiaire de Dieu que nous sommes en rapport intellectuellement avec les autres hommes; ce sont leurs idées qui sont Dieu même, qui réveillent les nôtres qui sont également Dieu[1]; en un mot, nous nous comprenons dans la raison universelle, qui est Dieu.

même et m'avertit de mon impuissance; c'est quelque chose qui m'inspire à toute heure, pourvu que je l'écoute; et je ne me trompe jamais qu'en ne l'écoutant pas. Ce qui m'inspire me préserverait sans cesse de toute erreur, si j'étais docile et sans précipitation; car cette inspiration intérieure m'apprendrait à bien juger des choses qui sont à ma portée, et sur lesquelles j'ai besoin de former quelque jugement. » (Fénelon, *Traité de l'exist. de Dieu*, Ire partie, page 59.)

[1] « Les hommes peuvent nous parler pour nous instruire; mais nous

Et regardez comme en tout cela la part de l'activité de l'homme est pleinement respectée : nous sommes loin de tous ces systèmes panthéistes qui confondent la nature divine et la nature humaine. Dieu est notre raison, c'est-à-dire la réunion des idées nécessaires, c'est-à-dire l'ensemble des lois de notre esprit ; mais notre esprit existe en dehors de lui et a une vie propre ; cela est si vrai que nous ne saisissons pas tous également les idées nécessaires ; pour les uns, elles sont plus évidentes, plus claires, plus développées surtout que pour les autres ; la science elle-même ne nous est donnée qu'à propos de l'attention que nous portons sur le monde extérieur, sur notre âme et sur Dieu ; elle vient bien de Dieu et c'est Dieu qui nous la donne, mais il faut que nous nous donnions la peine de l'acquérir.

D'un côté, nous avons une nature d'esprit particulière qui n'est pas la même pour tous ; de l'autre, nous avons notre activité qui nous porte à observer plus ou moins les êtres qui

ne pouvons les croire qu'autant que nous trouvons une parfaite conformité entre ce qu'ils nous disent et ce que nous dit le maître intérieur. Après qu'ils ont épuisé tous leurs raisonnements, il faut toujours revenir à lui et l'écouter pour la décision. Si un homme nous disait qu'une partie égale le tout dont elle est partie, nous ne pourrions nous empêcher de rire et il se rendrait méprisable, au lieu de nous persuader : c'est au fond de nous-même, par la consultation du maître intérieur, que nous avons besoin de trouver les vérités qu'on nous enseigne, c'est-à-dire qu'on nous propose extérieurement. » (Fénelon, *Traité de l'exist. de Dieu*, Ire partie, page 64.)

nous entourent : voilà qui explique et la différence des esprits, la diversité des opinions et toutes les erreurs, car autrement, puisque c'est Dieu qui parle au cœur de tous, on comprendrait mal comment les opinions sont si différentes et comment les hommes peuvent se tromper. Tout cela ne vient point de Dieu, mais de l'homme[1].

Les hommes qui ont une intuition plus grande de l'absolu, qui écoutent mieux la raison, c'est-à-dire Dieu même,

[1] « Voilà donc deux raisons que je trouve en moi : l'une est moi-même, l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, factice, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée, enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes et supérieure à eux, elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, à redresser tous les esprits qui se trompent, enfin incapable d'être jamais ni épuisée, ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est cette raison parfaite, qui est si près de moi, et si différente de moi? où est-elle? Il faut quelque chose de réel ; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle, cette raison suprême? n'est-elle pas le Dieu que je cherche? » (Fénelon, *Traité de l'exist. de Dieu*, page 65.)

« En toutes choses nous trouvons comme deux principes au dedans de nous : l'un donne, l'autre reçoit ; l'un manque, l'autre supplée ; l'un se trompe, l'autre corrige; l'un va de travers par sa pente, l'autre redresse ; c'est cette expérience mal prise et mal entendue qui avait fait tomber dans l'erreur les marcionites et les manichéens. Chacun sent en soi une raison bonne et subalterne, qui s'égare dès qu'elle échappe à une entière subordination, et qui ne se corrige qu'en rentrant sous le joug d'une autre raison supérieure, universelle, immuable. » (*Idem*, page 62.)

sont des hommes de génie : le génie n'est autre que la raison à la plus haute puissance, que le degré supérieur du bon sens, car la raison et le bon sens sont la même chose. Ces hommes, à l'aide de cette lumière plus forte de la raison, aperçoivent des rapports entre les choses que le commun des hommes n'aperçoit pas, ils font les grandes découvertes: Galilée, Newton. Descartes, Raphaël, Michel-Ange, sont, dans des genres différents, des hommes de génie.

Enfin, ce n'est pas tout; Dieu ne révèle pas seulement à l'homme la connaissance des êtres, il se révèle aussi lui-même comme la vérité infinie, la réalité absolue, il se fait connaître à l'homme d'une manière appropriée aux limites de son esprit borné; bien mieux, il lui montre qu'il est la source de toute vérité, de toute réalité, qu'elles viennent de lui, qu'elles sont ses actes, que les lois qui les dirigent sont ses volontés, qu'elles font en quelque sorte partie de lui-même, ou du moins qu'elles sont les prolongations de sa personnalité. Que sont toutes les créatures, en effet, sinon la réalisation des idées de Dieu; que sont les lois physiques, la loi de l'attraction par exemple, sinon l'expression de la volonté de Dieu; que sont, pour revenir à des exemples que nous avons cités, ces mouvements atomiques qui font les différents corps, ou ces mouvements moléculaires qui font la lumière, la chaleur ou l'électricité, sinon les expressions de lois qui ne sont autres que la volonté de Dieu lui-même? Partout où il y a une vérité, nous voyons l'image de Dieu;

c'est ainsi que nous le retrouverons partout dans l'étude du monde.

§ 2.

Notre union avec Dieu n'est pas moins intime dans la vie morale par le moyen de cette partie de la raison que nous avons appelée la raison pratique.

Dieu nous présente continuellement au fond de notre cœur un idéal moral qui est ce que nous devirons être et qu'on appelle le devoir (*debere*). Cet idéal est comme un miroir dans lequel nous voyons la perfection que nous dervions atteindre, ce qui nous manque pour la réaliser; il ne nous présente pas une perfection chimérique, mais celle-là même qui nous est propre, et cette vue qu'il nous donne nous entretient dans un continuel désir de l'atteindre. Cet idéal est comme un outil avec lequel Dieu nous façonne sans cesse, il est comme le marteau qui bat sans cesse le cuivre pour lui donner la forme que veut l'ouvrier.

Cet idéal existe chez tous les hommes, mais il est plus développé chez les uns que chez les autres; il se forme continuellement en nous par la vue de tout ce que nous voyons, par les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons, par les personnes qui nous entourent; il existe en dehors du monde extérieur, mais c'est le monde extérieur qui nous est l'occasion de le connaître. Ainsi un enfant se trouve dès son enfance en face de son père, il conçoit aus-

sitôt ses devoirs de fils; plus tard il se sent membre d'une société civile, il conçoit ses devoirs de citoyen; à mesure qu'il grandit, il se connaît lui-même comme être intelligent, actif et libre, il conçoit aussitôt ses devoirs envers lui-même, envers son esprit; il se conçoit également comme dépendant de Dieu qui l'a créé, il conçoit ses devoirs envers Dieu.

C'est ainsi qu'à propos de tout ce qui l'entoure, il entend en lui une voix intérieure qui lui dit ce qu'il faut faire et, qui plus est, l'y oblige, le détermine; car le propre de l'idée du devoir, de la raison pratique, c'est l'obligation de faire, tandis que le propre de l'idée du vrai, de la raison théorique, c'est l'obligation de croire: la première est la règle, la loi de nos actions; la seconde est la règle, la loi de nos croyances.

Cette voix qui se fait entendre au fond de nous-mêmes, qui nous parle avec cette autorité, les hommes l'appellent la voix de la conscience, mais c'est la voix de Dieu[1], la voix

[1] « En ces règles invariables, un sujet, qui se sent partie d'un État, voit qu'il doit l'obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout; autrement la paix du monde serait renversée. Et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions, plutôt que la raison et le bien des peuples qui lui sont commis.

« L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne quand il s'en écarte. Ou plutôt ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce ne sont pas elles qui s'accommodent aux jugements humains, mais les jugements humains qui s'accommodent à elles.

« Et l'homme juge droitement, lorsque, sentant ses jugements va-

de Dieu lui-même siégeant dans notre raison, nous parlant continuellement et à propos de tout ce que nous voyons, nous donnant des conseils, nous guidant infailliblement, nous disant pour chaque chose ce que nous devons faire : Dieu est pour nous comme un ami qui ne nous quitterait pas, qui nous consolerait dans nos peines, nous encouragerait dans l'adversité, nous soutiendrait dans l'abattement et ne nous abandonnerait jamais.

O mon Dieu, que je suis heureux de vous trouver au fond de moi-même, vous que je suis habitué à regarder comme habitant dans les cieux ! Je croyais que vous étiez loin de moi, et vous êtes tout près, que dis-je? vous êtes en moi,

riables de leur nature, il leur donne pour règles ces vérités éternelles.

« Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt Dieu même.» (Bossuet, *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, chap. IV, p. 5.)

« Où est-elle cette sagesse? où est-elle cette raison commune et supérieure tout ensemble à toutes les raisons bornées et imparfaites du genre humain? où est-il donc cet oracle qui ne se tait jamais, et contre lequel ne peuvent jamais rien les vains préjugés des peuples? où est-elle cette raison qu'on a sans cesse besoin de consulter, et qui nous prévient pour nous inspirer le désir d'entendre sa voix? où est-elle cette vive lumière qui illumine tout homme venant en ce monde? » (Fénelon, *Traité de l'exist. de Dieu*, Ire partie, page 63.)

« Ainsi, à proprement parler, il n'y a qu'un seul véritable maître qui enseigne tout et sans lequel on n'apprend rien. Les autres maîtres nous ramènent toujours dans cette école intime, où il parle seul. C'est là que nous recevons ce que nous n'avions pas; c'est là que nous ap-

m'aidant continuellement de vos conseils, me disant ce que je dois croire et ce que je ne dois pas croire, ce que je dois faire et ce que je ne dois pas faire, m'assistant dans tous mes besoins ! Il ne tient qu'à moi de vivre dans une continuelle communication avec vous, je trouve en vous l'ami fidèle dont mon cœur a besoin. Jusqu'à présent je vivais avec vous sans vous connaître, je vous écoutais sans savoir qui vous étiez; je sais maintenant que vous êtes là, je veux faire mon étude de converser avec vous.

Cette présence de Dieu au fond de notre âme, cette conversation intime au fond de nous-même est un fait absolument certain, et prouvé de la manière la plus complète par l'observation de nous-même.

Comment expliquer autrement ce qu'on appelle la voix de

prenons ce que nous avions ignoré; c'est là que nous retrouvons ce que nous avions perdu par l'oubli; c'est dans le fond intime de nous-mêmes qu'il nous garde certaines connaissances comme ensevelies, qui se réveillent au besoin, c'est là que nous rejetons le mensonge que nous avions cru. Loin de juger ce maître, c'est par lui seul que nous sommes jugés souverainement en toutes choses. C'est un juge désintéressé, et supérieur à nous. Nous pouvons refuser de l'écouter et nous étourdir; mais en l'écoutant nous ne pouvons le contredire. Rien ne ressemble moins à l'homme que le maître invisible qui l'instruit et le juge avec tant de perfection. Ainsi notre raison bornée, incertaine, fautive, n'est qu'une inspiration faible et momentanée d'une raison primitive, suprême et immuable qui se communique avec mesure à tous les êtres intelligents. » (Fénelon, *Traité de l'exist. de Dieu*, Ire partie, page 65.)

la conscience? comment expliquer ce contentement que nous ressentons dans notre âme quand nous avons bien fait? le reproche intérieur si amer et si cuisant qu'on appelle le remords lorsque nous avons mal fait? qui ne sait combien cette voix du remords est puissante puisqu'on a vu des gens, après avoir commis un crime, aller d'eux-mêmes se livrer aux juges pour l'apaiser? Qui donc peut parler avec une pareille autorité à notre âme, qui donc peut à son gré la réjouir ou l'assombrir, sinon Dieu lui-même?

D'ailleurs, quand nous prions, quand nous nous adressons à Dieu, est-ce que nous ne nous adressons pas à lui comme s'il était présent, est-ce que nous ne lui parlons pas comme s'il était là? bien mieux, est-ce que nous ne le sentons pas là? quel cœur aurions-nous à nous adresser à lui, à lui exposer nos besoins, à réclamer son secours, si nous pensions seulement qu'il est à cinquante lieues de nous? Quand nous parlons à un ami présent ou lorsque nous lui écrivons lorsqu'il est loin de nous, n'y a-t-il aucune différence dans notre sentiment, Nous avons de même le sentiment de la présence de Dieu, nous sentons qu'il est là, qu'il nous écoute; mais où est-il? est-ce dans l'air qui nous entoure? n'est-ce pas plutôt au fond de notre cœur?

C'est cette admirable présence de Dieu, cette intime union avec lui qui fait la joie et l'attrait d'un très-grand nombre de gens.

Nous voyons des légions d'hommes et de femmes renoncer à tout, famille, fortune, honneurs, les uns pour aller évangéliser les sauvages, les autres pour instruire les enfants, les autres pour soigner les malades. Quel est donc le mobile qui les pousse, quel est donc l'attrait qu'ils trouvent à repousser tout ce que le monde recherche et à rechercher tout ce que le monde évite? C'est qu'ils ont au fond de leur cœur la présence de Dieu, c'est qu'ils se sentent unis à lui, c'est qu'ils le préfèrent à tout, c'est qu'il y a pour eux un plaisir, une joie à tout lui sacrifier. Pour eux, ce sentiment de la présence de Dieu, cette union à Dieu est leur bien et leur trésor, ils se font même un véritable exercice de l'entretenir en eux? Tous les traités de spiritualité enseignent les moyens de garder toujours la présence de Dieu : lisez le troisième livre de *l'Imitation.*

Mais il y a mieux, il y a des hommes qui quittent tout, comme les chartreux, pour aller vivre dans la solitude absolue : là ils vivent seuls, entre les quatre murs d'une étroite maison, ils ne voient âme qui vive et ne se voient même pas entre eux : comment expliquer ce fait autrement que par le sentiment de la présence de Dieu? S'ils se séparent aussi complétement du monde, s'ils renoncent à toutes les conversations des hommes, même de leurs frères, c'est qu'ils sont dans une conversation continuelle avec Dieu, c'est que leur vie se passe à causer cœur à cœur avec lui, c'est qu'en se trouvant seuls avec Dieu ils prennent l'habi-

tude de vivre avec lui dans le commerce le plus intime, et il n'y a pas de conversation terrestre qui puisse valoir celle-là.

Il ne nous est même pas difficile de comprendre comment se fait cette conversation. Lorsque nous causens avec quelqu'un, notre âme n'est pas en communication directe avec la sienne; pour que nous causions ensemble, il faut qu'il parle, c'est-à-dire qu'il produise un bruit; ce bruit lui-même va frapper mon oreille et arrive ainsi à moi; il en est de même pour moi, je ne puis lui répondre qu'en parlant ou tout au moins en faisant des signes; c'est-à-dire qu'il faut que l'un et l'autre nous employions les organes de nos sens. Pour parler avec Dieu, il ne saurait en être de même, puisqu'il n'a ni corps, ni organe des sens; il est esprit et son esprit cause avec le mien directement, sans intermédiaire d'aucune sorte, sans bruit de paroles, comme dit *l'Imitation*, cœur à cœur pour ainsi dire, mais d'une manière aussi réelle, aussi certaine que si je causais avec un autre homme, pour ne pas dire plus réelle et plus certaine.

Le but de cette conversation, du moins quand il s'agit de la raison pratique, c'est le devoir, c'est l'action; par la raison théorique, Dieu nous instruit et produit la science; par la raison pratique, il nous guide et produit la sainteté, les perfections.

Mais ici, remarquons-le comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, Dieu ne se confond pas non plus avec l'homme,

il le guide, il lui montre ce qu'il doit faire, il lui montre même la nécessité de le faire ; mais l'homme a toujours sa volonté, qui est lui-même ; s'il fait le bien, c'est parce qu'il veut le faire ; il peut résister, il est libre ; Dieu lui montre le chemin, il ne le suit que s'il le veut.

Ce n'est pas tout. Dieu se présente à nous non-seulement comme la loi morale, mais encore comme la plus complète réalisation du bien. L'idée qui est au fond de l'idée du bien, c'est l'ordre dans le monde moral, l'ordre dans la créature intelligente et libre qui est l'homme : Dieu est lui-même l'ordre infini, l'infini ordonné, si l'on peut parler ainsi ; il est l'exemple le plus admirable de l'ordre. Bien mieux, tout le bien qui est dans le monde, toutes les bonnes actions se rattachent par un côté à Dieu ; ce qui nous plaît en elles, c'est l'harmonie qui existe entre l'obligation de la loi morale et les actes qui y sont conformes, c'est l'accomplissement de l'ordre, c'est la conformité à la volonté de Dieu, c'est la ressemblance avec Dieu. Toutes les perfections humaines sont les images de celles de Dieu.

Cette harmonie nous plaît comme la réalisation de l'ordre, de même que, dans un autre ordre d'idées, la science nous plaît comme la réalisation de la vérité.

§ 3.

Notre union avec Dieu se fait encore à un troisième point de vue dans ce que nous appellerons la vie esthétique, par cette partie de la raison que nous avons appelée la raison esthétique (de αἰσθάνομαι — *sentir*).

Nous avons vu que le but de la raison théorique était de nous faire connaître la vérité, que le but de la raison pratique était de nous faire pratiquer le bien ; celui de la raison esthétique est de nous faire exprimer le beau : c'est, en effet, le troisième but que l'homme doit atteindre. Ce n'est pas assez pour lui de connaître la vérité, de pratiquer le bien, il faut encore qu'il exprime au dehors, par tous les moyens qui lui sont propres, la beauté sublime du monde qui l'entoure, de l'ordre qui y règne et de Dieu qui l'a créé. C'est en quelque sorte l'hommage extérieur que l'homme rend à Dieu, et c'est aussi un enseignement.

Dans la connaissance, dans la pratique du bien, l'homme est bien libre assurément, mais il obéit ; dans la première, il acquiert des vérités qui existent ; dans la seconde, il réalise un idéal déterminé ; quand il s'agit, au contraire, de la réalisation du beau, sans doute il obéit bien à un idéal, mais, en même temps, il jouit d'une prérogative qui n'appartient qu'au Créateur, lui aussi il crée : ce n'est pas sans motif que l'antiquité a nommé poëtes (de ποιεῖν — faire, créer)

ceux qui sont chargés de représenter la beauté; tous les artistes sont des poëtes.

La raison esthétique est la loi de nos expressions de la beauté, comme la raison théorique est la loi de nos croyances et la raison pratique celle de nos actions; comme elle, elle s'impose, elle est obligatoire.

En même temps qu'il nous montre l'idéal du bien, Dieu nous montre également l'idéal du beau. A propos du monde extérieur que nous voyons, il nous révèle les types, les archétypes de tout ce qui existe, qui sont ses propres idées, les idées divines, qui ont présidé à la création; ces idées, nous les voyons en lui comme nous voyons les idées nécessaires, comme nous voyons les idées des figures géométriques, et ce sont elles qui nous montrent la perfection de tous les êtres. Autrement, comment pourrions-nous avoir l'idée de la perfection d'un arbre, par exemple? Tous ceux que nous voyons autour de nous sont imparfaits et ne pourraient pas nous donner cette idée. Dirons-nous qu'en considérant plusieurs arbres nous prenons à l'un tel caractère qui est parfait, et à l'autre tel autre? Mais cette idée de rassembler des perfections tirées de différents côtés ne nous viendrait jamais, si nous n'avions pas l'idée générale de l'arbre parfait, l'archétype qui est l'idée de Dieu lui-même.

Outre ces archétypes de toute chose, Dieu nous montre également, toujours à propos de l'observation du monde extérieur ou du monde intérieur, les lois qui régissent soit

le monde physique, soit le monde moral, et qui en font l'ordre et la beauté. Prenons un exemple.

Newton découvrit les lois de l'attraction en observant d'abord les mouvements des corps célestes; puis en tâchant de les expliquer par l'ordre, par l'harmonie qui, à ses yeux, devait régir le monde. Ses observations sont bien de lui, elles sont le travail de son esprit, mais l'idée d'ordre est une idée qui lui venait d'ailleurs, qu'il avait en lui avant toute expérience, et que l'expérience a seulement réveillée et développée. C'est en combinant ces deux sortes d'idées, en tâchant de les expliquer l'une par l'autre, qu'il est arrivé à découvrir ces lois célèbres. L'idée d'ordre existe préalablement dans l'esprit de l'homme, l'observation du monde extérieur la développe; puis, ces deux sortes d'idées, en se combinant, amènent la découverte des lois qui régissent le monde physique, lesquelles sont également des idées qui existent en Dieu; l'observation du monde extérieur nous les fait découvrir, puis, quand nous les avons découvertes, le spectacle de l'ordre nous en fait saisir la beauté.

Quelle est donc l'idée qui se trouve au fond de la beauté? Cette idée est la même que celle qui est au fond du bien, c'est l'idée d'ordre, l'idée du développement complet des lois physiques et morales qui sont propres à l'être dont il s'agit : un beau corps est un corps dans lequel toutes les lois physiques qui sont propres au corps de l'homme ont

reçu leur développement complet, simultané, harmonieux; un être beau est un être dans lequel la vie qui lui est propre a reçu son expansion complète. On a voulu aller plus loin, on a dit : La beauté, c'est l'unité dans la variété; cela est vrai également, mais par là on ne fait qu'expliquer l'idée d'ordre elle-même, dont le caractère est bien l'unité dans la variété, et cette seconde définition est contenue dans la première.

Mais alors, dira-t-on, si l'idée qui est au fond du beau est l'ordre dans le monde physique et dans le monde moral, il en résulte que le beau moral et le bien sont la même chose, puisque le bien repose aussi sur l'ordre, en sorte qu'à proprement parler, le beau ne doit s'entendre que de l'ordre dans le monde physique. Il n'en est pas ainsi : le bien et le beau moral viennent bien de la même idée dans le monde moral, mais cette idée est considérée sous deux aspects différents; dans le bien, elle est considérée comme une conformité à la volonté de Dieu, comme une obéissance à Dieu; cette idée de bien ne peut être considérée que relativement à une créature intelligente et libre; dans l'idée du beau moral, au contraire, comme dans l'idée du beau en général, l'idée d'ordre est considérée en elle-même, comme harmonie, comme éclat : le beau est la splendeur du bien, a dit Platon.

Dieu, qui est au fond du cœur de l'homme, en lui montrant ces idées, dont nous venons de parler, les archétypes de tous les êtres, l'harmonie du monde physique et du

monde moral, le presse de les exprimer au dehors : il le sollicite en mille manières de les faire connaître aux autres hommes pour leur éducation; c'est là l'origine de cette fièvre d'expression qui tourmente les vrais artistes, c'est l'inspiration du poëte; les anciens avaient bien compris qu'il y avait là une voix intérieure : aussi avaient-ils imaginé les muses qui présidaient à tous les arts et qui inspiraient les poëtes et les artistes.

Dieu révèle au poëte lyrique les grandes lois qui régissent le monde. Il révèle au poëte épique, en même temps que ces grandes lois, l'action de sa divine Providence sur un peuple, sur une époque. Il leur fait raconter les origines d'une nation, les événements qui ont signalé son apparition dans le monde; il rassemble toutes les traditions, toutes les croyances qui doivent faire la vie de ce peuple à travers les siècles : Homère, Virgile, Dante, Milton, sont de véritables inspirés de Dieu.

Il fait connaître au poëte dramatique de nobles âmes, de grands caractères, il les lui montre en proie à des luttes terribles, aux prises avec leurs passions, avec des événements extraordinaires. Ils composent aussi des caractères plus grands que nature, mais, par là, ils exaltent tous les nobles sentiments, toutes les nobles passions, et ils montrent aux hommes, souvent alourdis par les nécessités de la vie quotidienne, de grands exemples et l'idéal de l'humanité en action. N'est-ce pas là le charme qu'on trouve aux

pièces de Corneille, de Racine, et des grands auteurs dramatiques?

D'autres fois, la poésie se fait enseignante; elle expose simplement soit l'utilité des lois morales comme dans les fables, soit les découvertes de la science; quelquefois même, elle se contente de peindre les mœurs d'une époque, elle devient historique.

Ce qui fait son caractère dans tous ces cas, c'est un langage spécial, rhythmé et cadencé qu'on appelle le vers, qui a quelque chose de pompeux, de solennel, d'ordonné; nous retrouvons en lui le caractère de la beauté, l'ordre. Le vers est toujours la langue primitive d'une nation; toutes les premières traditions d'un peuple sont toujours en vers; la Bible, Homère en sont un exemple; le vers a toujours précédé la prose, les premiers hommes devaient parler en vers, et dans la prose elle-même il y a une certaine cadence qui le rappelle.

C'est Dieu également qui révèle au peintre ou au sculpteur les belles formes qu'ils doivent reproduire; c'est lui qui les leur montre éparses de tous côtés et qui leur inspire de les réunir pour former un tout complet; c'est lui-même qui leur montre un idéal intérieur qu'il les presse de mille manières d'exprimer au dehors.

Raphaël écrivait à un ami : « Comme je n'ai pas sous mes yeux de modèle qui me satisfasse, je me sers d'un certain idéal de beauté que je trouve en mon âme. » (Lettre à Balthasar Castiglione.) (*Raphaël, d'Urbin*, par Passavant.)

Et Miche-l Ange disait dans une de ses poésies : «Déployant ses ailes pour s'élever vers les cieux d'où elle est descendue, l'âme ne s'arrête pas à la beauté qui séduit les yeux et qui est aussi fragile que trompeuse; mais elle cherche dans son vol sublime à atteindre le principe du beau universel. »

Le sculpteur exprime cet idéal du corps humain avec des lignes, avec des contours, à l'aide de la pierre et du marbre; le peintre l'exprime avec des lignes également, mais aussi avec des couleurs et avec toutes les apparences de la vie : aussi, tandis que le premier ne peut guères représenter que le beau plastique, que l'harmonie de la ligne, que la forme, le second peut également aborder le drame et peindre le mouvement, la vie, l'histoire même.

Enfin c'est Dieu également qui révèle à l'architecte les belles lignes qui font les beaux monuments ; c'est lui qui leur inspire de représenter le ciel par des dômes arrondis, le sentiment religieux qui convient dans les temples par les colonnes élevées qui emportent l'édifice dans les nues, le charme de la vie par les temples grecs et les palais de la Renaissance.

C'est lui également qui révèle aux musiciens l'harmonie des sons et qui leur apprend à traduire avec eux tous les sentiments de leur âme.

Mais qu'on y prenne garde, il y a deux arts : le grand art, qui est la vision de Dieu, l'expression de l'absolu, l'expression du beau, puis à côté il y a un autre art qui n'est plus

que l'expression de la vie, de la réalité. Le second, qui est encore véritablement un art, n'est autre que le moyen de faire valoir le premier, le moyen de l'exprimer; il est ce qu'on peut appeler le métier.

Mais il arrive que, dans les civilisations avancées comme la nôtre, l'accessoire devient le principal, l'art cesse d'être la représentation du beau, il devient la peinture de la réalité, de la vie; sous ce second aspect il est encore l'art, car la réalité et la vie sont encore des beautés, mais c'est un art dégradé, déchu de sa noble origine, qui est de représenter le beau.

Enfin Dieu se révèle à nous non-seulement comme la règle du beau, mais encore comme la beauté suprême, comme l'ordre infini; à ce point de vue, nous l'avions déjà admiré comme bien infini, c'est-à-dire comme exemple de l'ordre moral, c'est-à-dire comme la volonté toute-puissante qui a tout organisé dans le monde et à laquelle tout se rapporte; nous l'admirons aussi en tant que splendeur de l'ordre infini.

Bien mieux, toutes les beautés qui existent en ce monde, les beautés physiques, comme les beautés morales, ne nous plaisent que parce qu'elles sont les images de Dieu, que parce qu'elles reproduisent d'une manière ou d'une autre l'ordre admirable que nous contemplons en Dieu ; il ne serait pas difficile, en prenant toutes les choses que nous avons l'habitude de considérer comme belles, de montrer le caractère par

lequel elles ressemblent à Dieu. Une grande intelligence est l'image de son intelligence; une âme généreuse est l'image de sa bonté; une âme juste l'image de sa justice; un beau corps, une belle fleur, un bel arbre, l'image de l'ordre qui réside en lui; un beau paysage est l'image de sa puissance, de sa fécondité; une grande étendue, comme la mer et le ciel, est l'image de l'infini; partout où nous trouvons une beauté, nous trouvons l'image de Dieu; c'est lui que nous cherchons dans toutes les choses belles que nous désirons.

§ 4.

Nous voyons donc comment Dieu est uni profondément à nous; avant de quitter ce sujet, il faut que nous fassions certaines remarques générales.

La première est que, bien que les idées nécessaires soient Dieu même et qu'il nous soit impossible de rien connaître sans elles, puisqu'elles sont la lumière intellectuelle, néanmoins nous ne connaissons pas qu'elles sont Dieu, ou, du moins, cela n'a lieu qu'en vertu d'un raisonnement; c'est ce qui fait qu'il y a des gens qui peuvent se croire athées.

La seconde est que, comme nous l'avons remarqué, l'homme reste toujours parfaitement distinct de Dieu; Dieu parle à son esprit pour lui faire connaître toute chose, il lui montre ce qu'il doit faire, il lui révèle l'idéal de toute chose pour qu'il le reproduise; il est la règle de ses croyan-

ces, de ses actions, de ses expressions; mais il ne se confond jamais avec lui; l'homme a toujours sa nature qui lui est propre, ses opérations intellectuelles qu'il est maître de diriger comme il veut, sa volonté qui n'appartient qu'à lui, et de plus sa liberté. Il est maître de suivre ou de ne pas suivre les inspirations de Dieu, et en fait il arrive qu'il ne les suit jamais complétement et qu'il se laisse toujours influencer et distraire soit par l'amour de lui-même, soit par l'amour du monde extérieur; les œuvres de l'homme ne sont jamais parfaites, elles sont même toujours très-imparfaites; la voix de Dieu au fond de son cœur est si loin de s'imposer qu'elle peut à peine le faire sortir des grossières jouissances de l'égoïsme et des sens.

La troisième est que ce langage intérieur de Dieu qu'on appelle la raison, que nous avons divisée en raison théorique, pratique, esthétique, cette vision de l'absolu, des idées de Dieu, lesquelles constituent la vraie science, bien qu'elle existe en nous préalablement à toute expérience, nous est toujours donnée à propos de la connaissance du monde extérieur et de nous-mêmes; puis, par une réaction, c'est elle qui nous fait connaître ce monde extérieur, elle nous l'explique, et c'est par elle que nous arrivons à saisir les grandes lois qui régissent le monde, lesquelles ne sont autres, d'ailleurs, que les idées de Dieu même. Les vérités nécessaires se développent en nous à propos du monde extérieur; ensuite ce sont elles qui nous le font connaître en

s'aidant d'ailleurs de l'observation du monde extérieur.

Il est curieux de remarquer à ce propos ce qui se passe en nous lorsque nous acquérons une science quelconque. Après que nous connaissons les objets, ce n'est point par nos propres observations que cette science se développe en nous, c'est généralement par les paroles d'un professeur ou les phrases d'un livre; cette parole ou ce livre sont des êtres matériels, qui, s'adressant à notre raison, réveillent en nous des idées qui sont des êtres spirituels; ces idées, elles ne nous les donnent pas, car elles existent préalablement en nous, mais la parole ou le livre les réveillent, les ordonnent, et forment ainsi la science, qui existait tout entière en nous en puissance, à l'état latent; l'élément matériel sert d'excitation à l'élément spirituel qui existe préalablement en nous.

La quatrième remarque est que les vérités, les perfections et les beautés sont des images, des ressemblances de Dieu; les vérités sont ou bien Dieu lui-même comme les idées nécessaires, ou les idées des lois qui régissent le monde, ou bien des prolongations de son être, des ressemblances de sa réalité, comme les créatures; les actions conformes à la loi morale sont, si l'on peut parler ainsi, des conformités à la volonté de Dieu, des actes qui sont dans l'ordre, qui rappellent l'ordre infini qui est Dieu; la vertu, la perfection sont des ressemblances avec Dieu; enfin, toutes les beautés que nous voyons autour de nous sont également

des images de Dieu, des ressemblances avec Dieu; il en résulte que ce que nous aimons, ce que nous recherchons dans les choses vraies, dans les choses bonnes et dans les choses belles, c'est toujours Dieu, c'est-à-dire que, sans que nous le sachions, Dieu est l'objet constant de nos désirs les plus vifs et de nos recherches les plus passionnées.

Quand le savant cherche à reculer les limites de la science, que fait-il autre chose que tâcher de découvrir les idées de Dieu? Quand un honnête homme se préoccupe de bien faire, d'agir avec justice, quand il cherche à réaliser l'idéal de Dieu qui est en lui, que fait-il autre chose qu'obéir à Dieu même quand il ne le reconnaît pas? Enfin, quand l'artiste digne de ce nom essaye de reproduire la beauté et d'exprimer au dehors l'idéal qui le tourmente, que fait-il autre chose que d'exprimer les perfections de Dieu et chanter ses louanges?

Tous les hommes en sont là : ils recherchent Dieu en tout ce qu'ils font; cherchez tant que vous voudrez, vous ne trouverez que six mobiles de la volonté humaine : le vrai, le bien, le beau, le juste, dont le siége est dans la raison ; l'utile, qui vient des opérations intellectuelles; l'agréable, qui vient des sensations. Les quatre premiers sont Dieu même, nous l'avons suffisamment démontré ; la recherche de l'utile et de l'agréable est, dans une certaine mesure, permise et même voulue par Dieu; l'homme n'est coupable et en dehors de ses voies que lorsqu'il les recherche contradic-

toirement au bien, et encore, quand il fait ainsi, bien souvent c'est parce qu'il se trompe et parce que l'apparence lui fait oublier la réalité.

Oui, Dieu est l'objet constant de nos efforts; notre âme a été faite pour lui, lui seul peut la satisfaire et la contenter. Telle est l'origine de cette maladie de l'infini, de cette passion de l'absolu qui tourmente les belles âmes; donnez-leur tout ce que les hommes désirent généralement : les richesses, les honneurs, la puissance; leur âme, trompée par le sentiment de ce qui lui manque, les a peut-être désirés, mais aussitôt qu'elle les possède, elle en est dégoûtée; elle est faite pour l'infini et l'infini seul peut la satisfaire.

Tous les hommes en sont là, même les natures les plus grossières; ils désirent vivement les choses tant qu'ils ne es ont pas; ils travaillent avec ardeur pour les acquérir, puis, une fois qu'ils les ont, ils s'aperçoivent que ce qu'ils avaient désiré si vivement ne leur suffit pas; leurs désirs s'augmentent avec leur possession, c'est l'infini qui les tourmente d'une autre manière. S'il y a une vérité bien certaine pour un observateur, c'est que ni les richesses, ni les honneurs, ni aucun des biens de ce monde n'ont jamais suffi pour contenter personne. C'est qu'en effet notre âme est faite pour Dieu, elle est faite pour le connaître et pour l'aimer; il n'y a pour elle de repos, de paix et de contentement qu'en lui; mais ici-bas notre connaissance et notre

amour de Dieu sont naturellement bornés; ils ne seront complets que lorsque nous le verrons face à face.

Nous avons dit plus haut que Dieu était le soleil des esprits, la lumière par laquelle nous voyons le monde; cette comparaison est absolument vraie, et, plus on la poursuit, plus on la trouve juste et véritable; le soleil semble avoir été placé au milieu du monde comme une représentation sensible de Dieu, destinée à nous le rappeler et à faire penser à lui. Aussi ne faut-il pas s'étonner que certains peuples aient adoré le soleil et lui aient donné des hommages qui n'étaient dus qu'à Dieu.

En effet, le soleil n'est pas seulement la lumière qui nous fait voir les objets qui nous entourent, il est en même temps la chaleur qui réchauffe nos corps, il est la cause et l'occasion de tous les mouvements de la nature, de la circulation plus vive du sang dans nos veines, du mouvement de la séve dans les plantes, il est une des causes déterminantes de la vie. Un prisonnier qui a longtemps vécu sans soleil est pâle et malade; la plante qui en a été privée est pâle et décolorée; lorsque la lumière ne vient que d'un seul côté, on voit les tiges des plantes et les fleurs se tourner par là parce que la vie leur vient avec la lumière; enfin, les germes ne se développent point dans l'obscurité[1].

[1] Fernand Papillon, *la Lumière et la vie*. — *Revue des Deux Mondes* du 15 août 1870.

N'est-ce point là la représentation sensible et imparfaite de Dieu ? Dieu n'est-il pas, par les idées nécessaires, la lumière qui nous éclaire et nous fait tout connaître ? n'est-il pas, par les sentiments, la chaleur qui nous réchauffe le cœur et nous pousse à bien faire ? n'est-il pas, lui aussi, la vie de notre âme, et, par les motifs d'agir qu'il nous présente, la cause de tous ses mouvements ?

Enfin, Dieu est non-seulement intimement uni au cœur de l'homme, mais il est encore, par les idées nécessaires, le lien qui réunit les hommes entre eux.

Nous pouvons comprendre ceci *a priori*, c'est-à-dire préalablement à toute observation. Qu'avons-nous trouvé, en effet, dans l'esprit de l'homme : des phénomènes fatals et variables, comme les sensations et les sentiments, des phénomènes volontaires et variables, comme les opérations intellectuelles et les volitions, et une seule classe de phénomènes invariables, et non-seulement invariables, mais encore universels, perpétuels, qui sont les idées nécessaires. Or quel pourra être, parmi tous ces phénomènes de conscience, le principe d'union ? est-ce l'ensemble de ces phénomènes essentiellement variables avec chaque individu, et souvent dans le même individu à différents moments de sa vie ? n'est-ce pas plutôt ces phénomènes invariables qui sont en même temps universels ? sera-ce la sensation et le sentiment avec la jouissance et le plaisir qui en sont la suite ? seront-ce les opérations intellectuelles avec l'intérêt ou

la science ? n'est-il pas évident, tout d'abord, que ce doit être la raison, c'est-à-dire le vrai, le bien et le beau ? Dieu est un principe d'union entre les hommes à ces trois points de vue.

Il l'est d'abord comme lumière universelle des esprits ; c'est lui qui fait que tous les différents peuples se comprennent entre eux, peuvent communiquer les uns avec les autres, malgré les différences de langage, de mœurs, d'usages, de religion, de croyance ; c'est lui qui fait que deux hommes, placés d'une extrémité du monde à l'autre et qui ne se sont jamais vus, peuvent néanmoins correspondre et sont sûrs d'avance qu'ils se comprendront, sinon dans leur langage, du moins dans leurs idées. A quoi cela tient-il, sinon à ce que Dieu les éclaire également les uns et les autres, leur fait connaître les mêmes choses, leur impose les mêmes lois de croyance, les mêmes devoirs, le même idéal ? Supposez, si cela était possible, que deux peuples aient une raison différente ; ils ne pourraient en aucune manière communiquer l'un avec l'autre, car ils seraient aussi étrangers l'un à l'autre que nous le sommes aux animaux ou aux plantes[1].

[1] « Ce maître est partout et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou par les mêmes principes.

« Deux hommes qui ne se sont jamais vus, qui n'ont jamais entendu parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de liaison avec aucun autre homme qui ait pu leur donner des notions communes, parlent

Dieu est un lien entre les hommes, comme règle des rapports et des transactions des hommes entre eux. Sans lui, c'est-à-dire sans l'idée du bien et du devoir, les hommes seraient à l'état d'adversaires et d'ennemis, sans autre mobile que leur plaisir ou leur intérêt, c'est par elle qu'ils peuvent compter les uns sur les autres et avoir entre eux une confiance naturelle, elle est un des liens les plus solides de la société.

aux deux extrémités de la terre sur un certain nombre de vérités comme s'ils étaient de concert. On sait infailliblement par avance dans un hémisphère ce qu'on répondra dans l'autre sur ces vérités...

« Cette raison supérieure domine jusqu'à un certain point avec un empire absolu tous les hommes les moins raisonnables, et fait qu'ils sont toujours tous d'accord, malgré eux, sur ces points. C'est elle qui fait qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes grecs les ont pensées. C'est elle qui fait que les géomètres chinois ont trouvé à peu près les mêmes vérités que les Européens, pendant que ces peuples si éloignés étaient inconnus les uns aux autres. C'est elle qui fait qu'on juge au Japon comme en France que deux et deux font quatre ; et il ne faut pas craindre qu'aucun peuple change d'opinion là-dessus. C'est elle qui fait que les hommes pensent encore aujourd'hui sur divers points comme on pensait il y a quatre mille ans. C'est elle qui donne des pensées uniformes aux hommes les plus jaloux et les plus irréconcillables entre eux : c'est elle par qui les hommes de tous les siècles et de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile et qui les tient unis par certaines règles invariables, qu'on nomme les premiers principes, malgré les variations infinies d'opinions qui naissent entre eux de leurs passions, de leurs distractions, de leurs caprices, pour tous leurs autres jugements moins clairs. » (Fénelon, *de l'Exist. de Dieu*, Ire partie, p. 61.)

Dieu est encore un principe d'union entre les hommes à un autre point de vue. Toutes les sociétés humaines, en effet, sont basées uniquement sur l'idée du devoir et sur l'idée du droit, qui y correspond.

Elles ne peuvent, en effet, se baser sur la jouissance, car dans la société les biens sont inégalement répartis, et si elle était basée sur la jouissance, il faut convenir que beaucoup auraient à réclamer; elle ne peut l'être non plus sur l'intérêt que tous ses membres ont à ce qu'elle existe, car, justement à cause de cette inégalité de biens, beaucoup d'hommes peuvent croire qu'ils ont intérêt à ce qu'elle n'existe pas. Il ne reste donc pour la former que le principe du devoir.

Si vous supprimez l'idée du devoir, l'orgueil de la domination n'aura plus de limites chez les riches et les puissants, et, par contre, chez les pauvres l'ardeur des convoitises tendra à détruire la société; en même temps, par une corrélation nécessaire, l'idée du droit disparaîtra, et ce sera le règne du despotisme, qu'il s'exerce soit au nom d'un maître ou d'une classe de la société, soit au nom du peuple tout entier; puis l'idée de la patrie s'affaiblira dans les guerres intestines et ne sera plus capable d'enfanter aucun dévouement, et la société sans force sera à la merci de ses voisins et de ses adversaires. L'idée de Dieu est la force interne qui relie et qui maintient les nations, en développant chez elles l'idée du droit, et en lui donnant pour garantie le principe d'une subordination juste et nécessaire qui est

la condition de toute société. Toute société ne peut subsister que par l'ordre; là où il n'y a pas d'ordre, il n'y a plus de société.

Dieu est un lien entre les hommes à un troisième point de vue, en ce sens qu'il leur donne à tous un même idéal de société à atteindre, un sentiment du progrès qui peut différer dans les applications, dans les moyens à employer, mais qui, au fond, est le même pour tous et qu'on peut nommer le développement complet de la personnalité humaine.

Nous avons vu que Dieu vit dans l'intelligence du savant et qu'il lui inspire les grandes découvertes; nous avons vu qu'il vit dans la conscience de l'honnête homme et qu'il est l'inspirateur de tous les dévouements, de toutes les vertus; nous avons vu qu'il n'est pas autre chose que l'idéal de l'artiste et qu'il lui inspire toutes les œuvres sublimes de l'art; mais cette action de Dieu ne reste pas renfermée dans le cœur de l'homme, elle se manifeste dans la société tout entière d'une manière magnifique et grandiose.

Qu'est-ce donc, en effet, que ces courants d'opinion qui se forment dans les nations, sous l'influence de quelque besoin profondément senti, de quelque progrès important à réaliser? Ils naissent dans l'esprit de quelques hommes, ils s'augmentent par l'adhésion de tous, puis ils deviennent comme ces torrents impétueux qui renversent tout sur leur passage, ils entraînent les lois, les mœurs, les institutions.

Tout le monde n'a-t-il pas mis la main à ce grand mouvement politique et social qui a renouvelé la nation française et l'Europe à la fin du siècle dernier, les hommes instruits comme les ignorants, la noblesse comme les roturiers, et le gouvernement lui-même ne l'a-t-il pas favorisé, bien qu'il dût en être la première victime? A quoi cela tient-il, sinon à ce langage intérieur de Dieu, qui, à certains moments, dit à tous les mêmes choses au fond du cœur et qui les réunit dans une action commune?

On parle quelquefois de ces grands sentiments de générosité qui se manifestent dans un peuple tout entier, qui le rendent capable de tous les dévouements et de tous les sacrifices. On parle de ces sentiments de justice qui font qu'un peuple n'est jamais complice des crimes que ceux qui le mènent commettent en son nom et élève contre eux des protestations qui permettent à l'équitable histoire de prendre une revanche d'autant plus éclatante qu'elle est moins passionnée: L'injustice n'a jamais pu s'établir dans l'histoire et elle ne le pourra jamais. On parle de cet instinct sûr du peuple qui le fait arriver du premier coup à la vérité, malgré les nuages amoncelés par les préjugés et les passions. On a dit : *Vox populi, vox Dei.* Sans doute il y a, sous ce rapport, bien des réserves à faire; néanmoins, on ne saurait nier qu'il n'y ait en cela quelque chose de vrai; les hommes pris en grande masse ont un sentiment plus grand de la vérité et de la justice; l'esprit de Dieu semble

résider dans les foules. A quoi cela tient-il, sinon à ce que Dieu parle au cœur de tous et communique aux hommes assemblés les frémissements de sa pensée?

Allons plus loin : ce qu'on appelle l'opinion publique, l'estime publique, la considération, la réputation, la gloire, que sont-elles autre chose que le résultat de ce langage de Dieu parlant au cœur des hommes et leur faisant apprécier, de la même façon, les mêmes manières d'être et de se conduire? Et, cependant, quel mobile puissant de bien faire n'y a-t-il pas là? combien d'hommes sont retenus et empêchés de mal faire par la crainte des jugements qu'on pourra porter sur eux? Sans doute, c'est là un motif inférieur; la voix de la conscience, le langage intérieur et direct de Dieu à notre âme, doit naturellement passer avant lui et lui être toujours préféré? Au reste, ne se confond-il pas souvent avec lui, puisque, dans ce second cas, c'est Dieu, qui, au lieu de nous parler directement, nous parle par l'intermédiaire des hommes, avec plus de chances d'erreur, il est vrai, car, en passant par les intelligences humaines, la vérité court grand risque de s'altérer?

Les usages, les bienséances, les mœurs, les lois elles-mêmes ne sont pas autre chose que le résultat de ce langage de Dieu au cœur de chacun de nous; pour qu'ils prennent naissance, pour qu'ils se généralisent, il faut qu'ils soient adoptés, qu'ils soient pratiqués par un grand nombre d'hommes, et ils ne peuvent l'être qu'autant qu'ils sont

d'accord avec leur raison et avec leur conscience, c'est-à-dire qu'autant qu'ils sont conformes avec le langage que Dieu nous tient au fond du cœur. Alors ils prennent le caractère d'obligation, de règle, et l'opinion publique les impose souvent avec la plus grande rigueur; c'est alors qu'ils se transforment en lois; le gouvernement les adopte et en exige l'observation avec l'autorité qui lui est propre. Qu'on remonte à l'origine de toutes les lois civiles, au moins des lois les plus importantes, on retrouvera toujours au fond un usage sanctionné par le consentement tacite de tous.

On voit par là combien la vie de Dieu se manifeste d'une manière active et puissante dans la société. Quelques-uns regardent Dieu comme un idéal, produit de notre pensée et n'ayant d'autre existence que la nôtre; d'autres regardent Dieu comme un être placé absolument en dehors de ce monde qu'il a créé, mais qu'il méprise, et dont il ne s'occupe pas: nous voyons, au contraire, qu'il n'y a rien d'aussi réel, rien d'aussi actif que Dieu; nous le voyons résidant au fond de notre raison, au fond de notre cœur, y rendant des oracles, nous guidant dans notre vie intellectuelle, dans notre vie morale, et produisant dans la société ces grands courants d'opinion qui font en elle la vie et le mouvement.

Sans doute, nous restons nous-mêmes absolument distincts de Dieu, notre personnalité ne se confond jamais avec la sienne; mais il nous guide, ils nous dirige, il nous

mène, tout en nous laissant libres; il est la vie de notre âme, comme notre âme est la vie de notre corps.

Mais là où son action est surtout admirable, c'est lorsqu'elle s'exerce sur les hommes réunis, sur une société, sur un peuple. Tant qu'il s'adresse à une âme isolée, comme il doit respecter sa liberté; tout en lui indiquant la voie il la laisse libre d'agir comme elle veut; mais lorsqu'il agit sur un grand nombre d'hommes, sur un peuple, sur le monde entier, comme il est infiniment au-dessus de l'humanité par l'intelligence, par la puissance! Sans qu'ils s'en doutent, tout en les laissant libres, bien mieux, tout en se servant de leur liberté, il les mène où il veut, se servant du concours de ceux qui lui obéissent, aussi bien que de ceux qui se sont révoltés contre lui! Il est la vie du monde comme il est la vie de l'âme.

Dieu, enfin, n'est pas seulement uni à l'âme humaine, il est encore uni à toutes les créatures.

Dans tous les êtres, il faut distinguer deux principes.

L'un est un principe actif, une force active et simple, qui appartient en propre à l'être, qui le constitue. Pour l'homme, cette force active est l'âme, c'est la seule qui soit libre; chez les animaux et dans le corps de l'homme, qui par certains côtés est un animal, cette force est ce qu'on appelle le principe vital; dans les plantes, il y a également une force active en vertu de laquelle elle se développe; enfin, chez les

minéraux, cette force active doit exister également, l'analogie suffirait pour nous le faire admettre.

A côté de ce principe actif, il y a un principe de direction, une loi à laquelle il obéit et qui n'est autre qu'une volonté de Dieu, une émanation de Dieu.

Chez l'homme, cette loi est la raison, et nous avons vu comment elle dirige l'âme.

Chez l'animal, cette loi est l'instinct, cette raison aveugle qui entraîne fatalement les animaux et qui leur fait faire des actes souvent si compliqués qu'on serait tenté de les croire intelligents.

Pour la plante, pour les végétaux et pour tous les corps organisés, c'est-à-dire pour le corps des animaux et même pour le corps de l'homme, qui sont, à certains égards, des plantes, il y a également un principe de direction qui fait que la plante s'assimile les substances qui lui conviennent, qu'elle se développe suivant un plan conçu d'avance et qui est toujours le même, qu'elle se conserve et s'entretient, enfin qu'elle se reproduit; ce principe de direction, il est absolument impossible de le méconnaître.

Enfin, pour les minéraux, ce principe directeur, cette loi existe également; c'est par elle qu'ont lieu les cristallisations; c'est elle qui est la cause des mouvements qui produisent la lumière, la chaleur, l'électricité, le magnétisme; c'est elle qui est la cause de la pesanteur; toutes les lois physiques n'en sont que le développement et les conséquences.

Enfin, si nous entrons dans la constitution des corps, c'est encore ce principe de direction intérieure qui est cause de ces mouvements des atomes qui, avec une substance commune, produisent les différents corps simples et leurs composés. Ne faut-il pas toujours en arriver là, et, du moment que l'on suppose que les différents corps sont produits par différents mouvements des atomes, ne faut-il pas admettre une force qui est la cause de ces mouvements?

Mais ce principe de direction intérieure que nous avons reconnu à tous les degrés de l'échelle, quel est-il donc? Nous savons déjà que dans la raison, c'est Dieu même; c'est lui également qui se manifeste comme principe de direction dans l'animal, dans les corps organisés et dans les corps inorganisés. C'est une erreur de croire que les lois sont inhérentes à la nature des corps, elles en sont parfaitement distinctes, elles ne sont autre chose que les volontés de Dieu.

IV

Il nous reste, pour finir, à déterminer quels sont les attributs de Dieu.

Nous venons de voir une méthode pour les connaître : elle consiste à partir des idées nécessaires qui sont les manifes-

tations de Dieu dans notre esprit, qui sont Dieu lui-même, à examiner les caractères qui les distinguent des autres idées, puis à les combiner avec l'idée de l'infini.

Nous arrivons ainsi à trouver que Dieu est l'être infini, la cause infinie et absolue, c'est-à-dire l'origine de tout ce qui existe, l'ordre infini, le vrai infini ou la source de toute vérité, le bien infini, le beau infini, la justice infinie; par là nous voyons que Dieu est immense, qu'il est éternel, qu'il est immuable, qu'il est l'être nécessaire et absolu.

Cette méthode, comme nous le voyons, consiste à partir des idées nécessaires, c'est-à-dire de Dieu même, et à les combiner avec l'idée de l'infini : c'est Dieu qui se fait connaître à nous par l'observation directe de lui-même. Elle se rapporte aux preuves de l'existence de Dieu, que nous avons nommées métaphysiques.

Il y a une autre méthode qui se rapporte, au contraire, aux preuves physiques et morales. Elle consiste à partir de l'idée de perfection et à examiner dans tous les êtres toutes les perfections qui peuvent exister en eux. On lève la limite de cette perfection, et on élève cette perfection à l'infini. On prend, dans chaque perfection, ce qu'il y a de positif, et on enlève ce qu'il y a de négatif.

Ainsi, si je prends les minéraux, je remarque l'idée d'être qui est une perfection, et j'en ôte la limite qui est l'étendue, et j'en conclus que Dieu est l'être infini.

De même, si je prends les végétaux et les animaux, je

remarque, outre l'être, la vie qui est une perfection, car il vaut mieux vivre que ne pas vivre, et j'en conclus que Dieu doit être vivant, et vivant d'une vie infinie.

Si, maintenant, je prends l'homme, qui est l'être le plus parfait et comme le résumé de la création, je vais trouver en lui le type de la ressemblance avec Dieu et le moyen le plus sûr de connaître ses attributs.

Je trouve d'abord qu'il est composé de deux natures : le corps et l'esprit. A laquelle de ces deux natures Dieu doit-il ressembler? est-ce au corps? est-ce à l'âme? Je n'ai qu'à observer que l'âme est plus parfaite que le corps, puisque outre les qualités d'être et de vie qui sont en elle, elle a l'intelligence et la volonté, pour en conclure que Dieu ne saurait avoir de corps.

Je prends donc l'âme, et il ne me sera pas difficile de trouver en elle sa ressemblance avec Dieu.

Je remarque en elle l'intelligence, qui est une faculté, et la science, qui est un résultat, j'enlève les limites qui bornent ordinairement l'esprit humain, et j'en conclus que Dieu doit avoir une intelligence infinie et une science infinie.

De même je remarque en elle la volonté et la liberté, j'en conclus que Dieu doit avoir aussi la faculté de vouloir, qu'il doit être libre; et comme tout cela doit être élevé à l'infini, j'en conclus qu'il a une puissance infinie; et comme, en dehors de lui, je ne vois que des êtres finis qui n'ont point leur raison d'être en eux-mêmes, j'en conclus que c'est

Dieu, c'est-à-dire la puissance infinie qui a dû les créer.

Enfin, je remarque en elle la sensibilité, l'amour et le bonheur, je comprends comment tout ce qui dans la sensibilité a rapport au corps, c'est-à-dire les sensations, ne saurait exister en Dieu, puisque Dieu n'a pas de corps; mais j'en conclus que les sentiments doivent exister en Dieu, qu'il doit avoir un amour infini et un bonheur infini.

Bien entendu, dans ces trois facultés de notre âme, il faut retrancher tout ce qui tient aux limites de notre nature; dans l'intelligence, il faut ôter les opérations intellectuelles. A quoi servirait en Dieu l'attention, la comparaison, l'abstraction, la généralisation, le raisonnement? Dieu voit tout par une vue directe et immédiate.

Dans la volonté, il faut retrancher les hésitations, qui ne sauraient exister en Dieu, et, dans la sensibilité, il faut retrancher les sensations qui n'existent en nous, que par rapport aux corps.

Si, enfin, je prends les propriétés de l'âme, il me sera facile également de voir qu'elles existent en Dieu.

Ainsi, l'unité et la simplicité doivent exister en Dieu; Dieu ne doit point être composé de parties, car il est plus parfait d'être un que d'être double ou triple.

Dieu doit être identique à lui-même ou immuable, car il est plus parfait de ne pas changer que de changer continuellement.

De même Dieu doit être actif, et même l'activité infinie;

il doit être libre, mais, pas plus que pour l'homme, sa liberté n'est le pouvoir de faire le bien ou le mal, à son gré ; Dieu est obligé, par sa propre nature, de faire le bien; puisqu'il est le bien infini, sa responsabilité n'existe qu'envers lui-même.

Enfin, l'inviolabilité existe également en Dieu, c'est-à-dire qu'il a le droit de faire le bien et que nul ne saurait légitimement s'y opposer. Ces droits de Dieu sont pleinement respectés chez les créatures qui ne sont pas libres ; le règne animal, le règne végétal, le règne minéral lui obéissent absolument ; ces droits ne rencontrent d'obstacle que dans le seul être libre qui existe, l'homme ; continuellement ils sont violés, mais ils le sont toujours illégitimement, et ils ne le sont que par respect pour notre liberté.

Ces propriétés d'unité et d'activité, avons-nous dit plus haut, en constituent par leur union une troisième qui est la personnalité. Tout être qui les possède est une personne ; tout être qui ne les possède pas est une chose. Ceci nous montre qu'à l'encontre de ce que disent les panthéistes, Dieu est une personne ; au reste, on pourrait arriver à cette vérité d'une autre manière : il est évident que la personnalité est une perfection ; il est plus parfait d'être une personne qu'une chose ; donc la personnalité appartient à Dieu, puisque toutes les perfections se trouvent en Dieu.

On peut dire également la même chose de toutes les perfections qui peuvent se trouver dans l'âme de l'homme :

par exemple, de la sagesse, de la bonté, de la puissance, de la véracité, de la justice, etc.; par cela même qu'elles existent dans l'âme de l'homme et qu'elles sont des perfections, elles doivent exister en Dieu d'une manière infinie, puisque rien ne peut être dans la créature qui ne soit dans le Créateur.

Enfin, on peut encore s'élever à la connaissance des attributs de Dieu, non-seulement par la vue des perfections qui existent dans la nature humaine, mais encore par la vue du monde extérieur. Ce ne sont pas seulement les perfections qui existent dans l'être libre qu'il a fait à sa ressemblance, mais le monde lui-même qui sort de ses mains, qui nous fait connaître Dieu.

Qui peut nier que l'univers ne nous parle de Dieu? Son existence ne nous révèle-t-elle pas sa puissance, puisqu'il a fait tout de rien? son intelligence et sa sagesse ne sont-elles pas prouvées par l'ordre et l'harmonie qui y règnent? enfin, sa bonté et son amour pour les hommes ne sont-ils pas prouvés par la manière dont tout concourt au bien des créatures et en particulier de l'homme? pourrait-il y avoir dans l'effet quelque chose qui n'existât pas dans la cause qui l'a produit?

Comme on le voit, la marche que nous avons suivie dans cette seconde méthode est absolument contraire à celle que nous avons suivie dans la première.

Dans l'une comme dans l'autre, nous avons cherché à

trouver les attributs de Dieu par ses manifestations ; c'est le procédé même qu'emploient les physiciens pour déterminer les propriétés des corps, car les êtres ne nous sont jamais connus en eux-mêmes, mais par leurs manifestations.

Seulement, dans la première méthode, nous avons pris les manifestations de Dieu dans notre esprit, c'est-à-dire les idées nécessaires, et nous en avons conclu immédiatement ses attributs ; cette méthode est la plus directe et la plus simple.

Dans l'autre, nous nous sommes attaché, au contraire, aux manifestations de Dieu dans ses créatures, et particulièrement dans l'âme humaine ; puis, à l'aide de ce principe qu'il ne saurait y avoir aucune qualité dans la créature qui ne soit dans le Créateur, parce qu'il ne saurait y avoir rien dans l'effet qui ne soit dans la cause, nous en avons conclu que toutes les perfections qui sont dans l'âme doivent exister en Dieu, de même que toutes les qualités dont nous voyons les traces dans l'univers.

Cette connaissance de Dieu, à laquelle nous arrivons par ces deux procédés, est toujours relative à l'homme. Dieu ne nous est connu que par rapport à nous, c'est-à-dire que par la manière dont il se manifeste dans ses créatures : aussi cette connaissance que nous en avons est-elle essentiellement incomplète ; c'est une vue extérieure, pour ainsi dire.

Il est évident que nous ne connaissons pas Dieu en lui-même, que nous n'avons pas le moyen de le connaître, et

même que nous ne le connaîtrons jamais complétement, car un esprit fini comme celui de l'homme ne peut comprendre l'infini.

C'est pourquoi il faut nous résigner à ignorer bien des choses sur Dieu, et même presque tout; ainsi certains philosophes, ne pouvant concilier ensemble différents attributs, par exemple la science infinie de Dieu ou sa puissance avec la liberté de l'homme, ou bien l'idée de l'infini en Dieu et celle de la perfection, arrivent à nier un de ces attributs; ils ont tort, car de ce qu'ils ne peuvent les concilier dans leur esprit, il ne s'ensuit pas que ces attributs ne se concilient pas en Dieu d'une manière que nous ne connaissons pas, et lorsque deux attributs sont certains par eux-mêmes, ce n'est pas une raison de les nier que de ne pas pouvoir les accorder l'un avec l'autre [1].

Remarquons-le, du reste, il en est absolument de même pour l'âme et pour le monde extérieur: leur substance nous est toujours dans son fond complétement inconnue; nous connaissons les phénomènes par lesquels elles se présentent à nous, nous connaissons pour l'âme les phénomènes de conscience, les opérations intellectuelles et les volitions; pour les corps nous connaissons les sensations et les prétendues propriétés qui ne sont autres que des sensations que nous objectivons en dehors de nous; nous savons même que

[1] Paul Janet, *la Crise philosophique*.

les substances existent, car il ne saurait y avoir d'effet sans cause, de qualité sans objet, mais nous ne savons pas ce qu'elles sont, nous n'avons aucun moyen de les atteindre, nous ne les connaissons pas par elles-mêmes, mais seulement par rapport à nous, c'est-à-dire par l'effet qu'elles produisent sur nous; nous n'avons de tous les êtres qui existent, du corps et de notre âme, comme de Dieu, qu'une connaissance extérieure.

Enfin, il y a une troisième manière d'arriver à la connaissance de Dieu, mais elle est en dehors de la philosophie : c'est la révélation chrétienne.

Celle-ci, du reste, s'est bornée le plus souvent à éclairer par des données spéciales les attributs de Dieu qui nous sont donnés par la raison : c'est ainsi que la puissance de Dieu a été éclairée par le dogme de la création, sa sagesse par celui de la providence, son amour pour les hommes par ceux de l'incarnation et de la rédemption, sa justice par celui des châtiments et des peines, etc.

Jusque-là, la révélation ne nous fait connaître Dieu que par le côté où nous le connaissons déjà, c'est-à-dire dans ses rapports avec l'homme; elle nous le fait connaître mieux, il est vrai, et il est même possible que sans elle il eût été moins facile à la raison de saisir tous ces attributs, mais elle ne s'est pas arrêtée là, et, dans un de ses dogmes, elle nous fait pénétrer dans l'intérieur de Dieu, elle nous le fait connaître en lui-même : c'est par le dogme de la trinité.

On comprend comment nous ne voulons pas nous engager sur ce terrain, qui n'est pas le nôtre, et sur lequel nous aurions peur de nous égarer, ni expliquer comment Dieu est un en trois personnes, ni comparer même ces trois personnes à cette trinité qui est dans notre âme. Qu'il nous suffise de dire que, selon les théologiens, le Père est la Puissance, le Fils est l'Intelligence, l'Esprit est l'Amour qu'ils ont l'un pour l'autre; contentons-nous de cette vue intérieure de Dieu, qui nous est donnée par la révélation, et ne nous lançons pas dans tous les graves problèmes qu'une pareille question soulève.

Mais cette vue elle-même, on sent combien elle est incomplète. Comment pourrions-nous connaître Dieu complétement puisqu'il est infini et que nous n'avons qu'une intelligence finie? Qu'il nous suffise de savoir que la vue de Dieu et de ses perfections doit faire notre bonheur pendant l'éternité.

CONCLUSION

Nous avons pénétré successivement dans chacun de ces trois mondes qui entourent l'homme et dans lesquels il peut entrer à son gré.

Nous avons considéré d'abord le monde extérieur, le monde des corps, nous avons constaté que, bien qu'il nous semble le plus réel, le plus certain, le plus véritable, nous ne voyons en lui que de fausses apparences qui nous laissent complétement ignorer la réalité, et qu'en somme c'est celui que nous connaissons le moins.

De là nous sommes passés dans le monde de l'âme; nous avons vu que nous connaissons notre âme bien plus sûrement que les corps : elle est l'objet direct de notre observation par la conscience et par le sens intime; tandis que nous ne connaissons le monde extérieur que par l'intermédiaire des sensations. Quel est l'homme qui peut douter de sa propre existence?

Enfin nous sommes arrivés dans le monde de Dieu; là nous avons trouvé la certitude, l'évidence absolue, la source de toute évidence; si nous croyons au monde extérieur, si nous croyons à notre âme, c'est grâce à ce témoignage que Dieu nous donne au fond de nous-même par les idées nécessaires, c'est grâce à la lumière de Dieu qui nous éclaire.

Dans chacun de ces mondes, nous nous sommes efforcés de voir, en même temps que les vérités que nous pouvions atteindre, la méthode avec laquelle nous avions pu le faire, et enfin les limites au delà desquelles il est impossible d'aller; nous avons vu que, dans chacun d'eux, les êtres ne nous sont connus que par les phénomènes par lesquels ils se présentent à nous, et que les substances nous restent toujours dans leur fond complétement inconnues; dans chacun d'eux nous avons constaté non-seulement ce que nous savons, mais aussi ce que nous ne pouvons pas savoir.

Ne sommes-nous pas arrivés ainsi à une solution qui est en contradiction avec le sentiment général? Qu'est-ce qui paraît plus certain aux hommes que ce monde extérieur, que ce monde des choses que nous voyons et que nous touchons? La plupart ne vivent-ils pas sans paraître se douter qu'il y en a un autre? ils sentent bien qu'ils existent cependant; mais ils ne savent ce qu'ils sont et ne s'en occupent pas; ils sentent bien qu'il y a en eux un principe de direction qui commande à leurs pensées et à leurs actions, mais ils ne cherchent pas à approfondir ce qu'il peut être, ou plutôt

ils regardent tout cela comme des imaginations, comme des fantômes, comme des faits qui ne sont pas susceptibles d'être observés ou étudiés; c'est le royaume de l'abstrait, de l'intangible et de l'invisible.

Et cependant, en examinant les choses de près, nous avons vu que ce monde extérieur s'est, pour ainsi dire, évanoui à nos yeux, tandis que le monde intérieur de Dieu et le monde intérieur de l'âme nous sont apparus comme les seuls êtres réels et positifs; leur évidence, leur solidité, leur consistance a ressorti à nos yeux à mesure que celle du monde extérieur disparaissait ; leur réalité déborde, pour ainsi dire, de toute part. Ils se montrent à nous comme les soutiens de ce monde extérieur qui n'existerait pas sans eux.

C'est dans ce monde des réalités intérieures que se développent la vie de l'intelligence, la vie de la volonté, la vie de la conscience ; que de gens n'arrivent et n'arriveront jamais à cette vie supérieure, dominés qu'ils sont par la vie des sens et par les préoccupations des choses qui se voient et qui se touchent, et, si l'on peut parler ainsi, par la fascination des choses sensibles !

Toutefois, il ne faut pas faire les hommes plus aveugles qu'ils ne sont; quelque préoccupés qu'ils soient par les objets extérieurs, ils ont toujours le sentiment de ce monde de l'âme et de ce monde de Dieu ; ils les regardent comme moins certains que ceux-ci, néanmoins ils y croient ;

ce sont là des croyances instinctives qui restent en eux quoi qu'ils en aient.

A quoi tient ce phénomène singulier que tous les hommes, même les plus illettrés, même les plus sauvages, croient à leur âme et à Dieu, et cela sans l'avoir appris d'aucune façon; et qu'ils y croient d'autant plus qu'ils sont plus ignorants et moins instruits? d'où vient qu'il y a là une croyance contre laquelle tous les sophismes, tous les mauvais exemples, tous les entraînements des passions ne peuvent rien?

Les faits que nous avons réunis dans cet ouvrage peuvent nous aider à répondre à cette question. Ces croyances instinctives tiennent à ce que, sans s'en douter, les hommes sont dans une continuelle communication avec leur âme, qui est eux-mêmes, et avec Dieu; comment pourraient-ils douter d'êtres avec lesquels leur vie est si étroitement mêlée, et dont leur conscience leur révèle à chaque instant l'existence? Ils y croient par la même raison qu'ils croient au monde extérieur, parce qu'ils les constatent; c'est ce qui fait que ces deux croyances sont indestructibles dans l'humanité.

Mais comme, en même temps, les hommes sont préoccupés par le monde extérieur, comme ils sont sous sa domination et son esclavage, ils n'en ont pas une conscience nette; ce monde de Dieu et ce monde de l'âme leur apparaissent comme moins certains que le monde des corps;

ce n'est qu'en examinant les choses de près et avec soin que les réalités intérieures et invisibles se montrent avec toute leur évidence et font pâlir l'éclat des réalités visibles; c'est alors que l'on aperçoit que nous connaissons beaucoup mieux Dieu et nôtre âme que les corps.

RÉSUMÉ

MANIÈRE DE RAISONNER AVEC UN MATÉRIALISTE.

Je suppose que vous discutiez avec un matérialiste, qu'il soit assis en face de vous de manière à ne pas pouvoir vous échapper, vous lui posez la question suivante :

Vous prétendez que tout dans ce monde vient de la matière, que la vie n'est qu'une résultante des forces qui l'animent, et que la pensée, que la volonté sont les sécrétions des organes qu'elle compose, mais pourriez-vous me dire ce que c'est que la matière ?

Ici vous verrez sa figure s'illuminer et il vous dira d'un ton plein d'assurance que la matière est ce qui tombe sous nos sens, ce qui se voit, ce qui se touche.

Objectez-lui que la matière se révèle assurément à nous par nos sens, mais que nous ignorons ce qu'elle est, qu'elle nous est même profondément inconnue. Par la vue, en effet, nous ne voyons pas les corps eux-mêmes, mais seulement une image tracée sur la rétine de notre œil, laquelle est tou-

ours fausse, toujours trompeuse et ne peut nous donner aucune idée des objets qui sont complétement invisibles et hors de notre portée. Faites-lui bien observer qu'il en est de même pour le toucher, qui ne nous les fait pas non plus connaître, mais seulement leurs impressions sur notre organe. Nous ne connaissons donc pas les corps en eux-mêmes, mais seulement l'effet qu'ils produisent sur nous; cela nous suffit pour les distinguer les uns des autres, mais ne nous fait pas connaître ce qu'ils sont.

Lorsqu'il sera à peu près remis de ce premier étonnement, demandez-lui de vous indiquer quelles sont, à son avis, les propriétés de la matière.

Ici vous le verrez se calmer, reprendre courage et il vous répétera que la matière est ce qui tombe sous nos sens, c'est-à-dire ce qui est coloré et lumineux, froid ou chaud, dur au toucher ou doux, ce qui s'entend, ce qui se sent, ce qui se goûte et qu'ainsi les propriétés des corps sont la couleur, la lumière, la chaleur, le froid, le son, la saveur, l'odeur. Faites-lui bien observer qu'en cela il se trompe; toutes les qualités dont il parle n'existent pas dans les objets, elles n'existent qu'en nous : ce n'est pas le feu qui est chaud, c'est nous qui éprouvons la sensation de chaleur lorsque nous nous approchons de lui ; ce n'est pas le fruit qui a de la saveur, cette sensation n'existe qu'en nous lorsque nous l'approchons de nos lèvres; ce ne sont pas les corps qui sont colorés et lumineux, c'est nous qui éprouvons cette

sensation de la couleur ou de la lumière quand nous les regardons. Sans doute il y a bien dans les corps une cause de ces sensations, mais cette cause nous l'ignorons absolument. Quant à ces prétendues propriétés de la matière, elles n'existent qu'en nous, elles sont les propriétés de notre être, et lorsque nous les attribuons au monde extérieur, nous ne faisons que transporter en lui nos propres modifications, qui ne sont rien autre chose que l'effet que les corps produisent sur nous.

Poussez-le plus loin et priez-le de vous indiquer d'autres propriétés de la matière. En fin de compte il vous citera comme les propriétés les plus profondes l'étendue et l'impénétrabilité : mais faites-lui observer que ces deux propriétés n'existent pas plus dans les corps que les précédentes, que l'une et l'autre elles n'existent qu'en nous, qu'elles sont des sensations que nous transportons au dehors; l'étendue n'existe que dans la sensation de la vue, ou du moins dans la perception qui la précède, elle n'existe pas dans les corps; sans doute il y a bien dans les corps une cause de l'étendue, mais nous ne la connaissons pas. Il en est de même de l'impénétrabilité, elle n'existe également que dans notre sensation, et lorsque nous l'attribuons au corps, nous ne faisons que leur transporter comme une qualité l'effet qu'ils font sur nous.

Faites-lui donc avouer que la matière nous est profondément inconnue; nous connaissons l'effet qu'elle pro-

duit sur nous, nous pouvons distinguer les corps les uns des autres, mais ce qu'elle est en elle-même, nous l'ignorons absolument. Nous l'ignorons tellement qu'il ne nous est pas impossible de supposer que cette prétendue matière n'a rien de matériel, qu'elle n'est que l'effet produit sur nous par des forces actives et simples analogues à notre âme, groupées les unes à côté des autres, de manière à produire sur nous, par leur masse, les sensations qui nous sont données par les corps.

Pendant que vous en êtes là, accablez-le et demandez-lui comment il se fait que, puisqu'il ignore si complétement ce qu'est la matière, il ait la prétention d'expliquer par elle tout ce qui existe ; faites-lui bien comprendre que par là il se met dans une impasse dont il lui sera impossible de sortir. Demandez-lui s'il lui semble bien raisonnable d'expliquer la cause de la vie, les opérations intellectuelles, les volitions par ce principe qui est tout ce qu'il y a de plus inconnu, alors surtout que la connaissance de son âme lui est donnée d'une manière directe par l'observation interne, et qu'elle se révèle à lui comme une force active et libre. La seule chose que nous connaissions d'une manière certaine, c'est notre âme, c'est la force active et libre ; la matière nous est inconnue ; pourquoi donc vouloir expliquer les manifestations de notre âme par la matière ? n'est-ce pas plutôt le principe de la matière qui a besoin lui-même d'être expliqué, et cette explication n'est-elle pas dans la force active et libre, analogue à l'âme ?

Soit, dira-t-il, je reconnais que la nature de la matière nous est inconnue; mais nierez-vous que nous constations dans les corps de continuelles modifications, que ces modifications se fassent suivant certaines règles qui constituent les sciences, la physique, la chimie, les sciences naturelles, l'anatomie, la physiologie, l'astronomie? Les sciences ne nous donnent-elles pas des connaissances certaines, positives, indiscutables, qu'il est impossible de révoquer en doute? Ici il vous parlera de la science, des conquêtes de la science qui recule continuellement ses limites et qui explique de plus en plus le monde.

Laissez-le parler et priez-le alors de vous dire quelle est la cause de la lumière, de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme, de la pesanteur; priez-le de vous indiquer ce que sont la cohésion et l'affinité, et quelle est la composition de la matière; priez-le de vous dire comment l'élément anatomique, la cellule vivante, prend naissance et arrive, en se groupant avec les autres, à former un tout aussi compliqué que le corps humain; priez-le de vous dire également comment fonctionne cet organe qu'on appelle le cerveau pour produire la pensée et la volonté; ajoutez d'ailleurs que les hypothèses ne comptent pas, qu'il ne s'agit pas de faire des systèmes qu'on peut toujours imaginer, mais de répondre scientifiquement comme lorsqu'on est en mesure d'expliquer les choses.

Consolez-le d'un autre côté en lui disant que, quoique la

science ne puisse répondre à ces questions, vous n'en tenez pas moins pour certains tous les renseignements qu'elle nous donne, qu'il est bien vrai qu'elle a accumulé sur tous les sujets un très-grand nombre de faits qui sont réels et positifs, que l'enchaînement des causes par lequel elle essaye de remonter dans la connaissance des êtres est juste et légitime tant qu'il est prouvé, mais que néanmoins il y a des limites qu'elle n'a pas dépassées et que ces limites sont justement ces problèmes dont nous venons de parler; bien mieux, ces limites, on peut assurer qu'elle ne les dépassera jamais, parce que nos moyens d'observation sont eux-mêmes limités; c'est la limite de nos sens qui amène la limite de nos connaissances du monde extérieur, c'est elle qui fait que, pour revenir à ce que nous disions plus haut, nous ne pouvons pas savoir ce que c'est que la matière.

Faites-lui bien remarquer que c'est parce que nous ignorons la solution de tous ces problèmes que nous en sommes réduits à faire sur leur compte des hypothèses; que ces hypothèses, qui ne reposent que sur un nombre très-insuffisant de faits, sont bien loin d'être des vérités démontrées, qu'elles ne sont même la plupart du temps que des explications très-aventureuses.

Faites-lui bien toucher du doigt que le matérialisme n'est qu'une hypothèse : personne ne peut avoir la prétention de le faire passer pour un système prouvé, qui a le droit de s'imposer à notre esprit et d'emporter de vive force notre

adhésion, comme font les mathématiques, la physique et la chimie.

Lui-même, lorsqu'il soutient le matérialisme, il sait bien qu'il n'est pas en mesure de le démontrer et qu'il ne fait que donner une explication plus ou moins plausible.

Le matérialisme, c'est-à-dire l'explication des manifestations de l'âme par un principe matériel, n'est donc qu'une hypothèse comme toutes les autres, et, pour juger de sa valeur, nous n'avons qu'à examiner les faits qu'on allègue pour ou contre lui.

En sa faveur, je ne vois que les faits qui attestent l'union de l'âme et du corps, et généralement tous ces faits physiologiques dans lesquels on constate l'action des forces physiques et chimiques.

Les objections sont : La contradiction de nature entre l'âme, qui est une et active, et ce prétendu principe matériel qui, devant être composé et inerte, ne saurait produire l'unité et l'activité ;

La différence complète entre les opérations intellectuelles et les volitions, et d'un autre côté les forces physiques et chimiques auxquelles on voudrait les rapporter ;

La complication extrême de l'organisme humain, qui empêche d'attribuer son développement à la résultante de forces isolées, agissant sans direction ;

Enfin, la nature même des forces qu'on observe dans la

matière, telles que la cohésion et l'affinité, ce qui montre bien qu'il doit y avoir en elle un principe actif.

Ces objections sont énormes et ne sont pas près d'être résolues : elles ruinent le matérialisme. Ce n'est pas tout de faire des hypothèses, il faut les faire justes et les appuyer sur des faits.

Ajoutez de plus que cette hypothèse est fausse, qu'elle manque par la base, puisque ainsi que nous l'avons vu plus haut, on ignore ce qu'est cette matière par laquelle on veut expliquer tout le reste.

Quand il aura bien réfléchi, quand il aura vu que la science, malgré son étendue, ne nous enseigne que très-peu de chose relativement à ce qui existe, qu'elle atteint seulement les causes les plus rapprochées de nous sans pouvoir atteindre celles qui sont plus éloignées ; quand il aura constaté qu'il ignore profondément cette matière sur laquelle il voulait tout faire reposer et qu'il est incapable d'en déterminer la moindre propriété ; quand il aura vu que lorsqu'il veut la presser elle lui échappe complétement et disparaît comme un nuage ; quand il aura bien constaté l'écroulement de tout le système qu'il avait construit et qu'il en verra à terre tous les débris, alors venez à son secours et demandez-lui s'il est certain d'exister lui-même.

S'il vous répond qu'il n'en sait rien, demandez-lui s'il est certain qu'il doute de sa propre existence. S'il vous répond qu'il n'en sait rien encore, dites-lui qu'alors il n'y a pas à

raisonner avec lui, qu'il est hors de la raison, qu'il renonce à la raison et qu'il n'y a plus rien à lui dire. S'il reconnaît qu'il est vrai qu'il doute, demandez-lui quelle est la chose qui doute en lui : il vous dira que c'est le moi, et c'est ainsi que vous pouvez successivement établir les divers phénomènes de conscience, sensations, opérations intellectuelles, idées contingentes et nécessaires, sentiments et volitions, d'où il vous sera facile de lui faire conclure dans le moi le pouvoir de sentir, de comprendre et de vouloir.

Faites-lui examiner ensuite les propriétés du moi, l'unité et l'identité, l'activité et la liberté : de là vous lui ferez conclure qu'il est une force simple, active et libre, c'est-à-dire une âme, laquelle ne saurait venir du corps, c'est-à-dire d'un principe inerte et composé, puisqu'elle a des qualités absolument contraires.

Faites-lui remarquer qu'il a une connaissance directe de la force active et libre par l'observation de lui-même ; que cette force active est, dans tout ce qui nous entoure, ce qu'il y a de plus sûr et ce qu'il nous est le plus facile d'étudier, puisqu'elle est nous-même, qu'elle est à proprement parler la seule chose que nous connaissions d'une manière précise, et, par conséquent, qu'il y a là un fait scientifique dont il n'est pas permis de ne pas tenir compte.

Pendant que vous en êtes là, ne le ménagez pas et, de l'observation des caractères des idées nécessaires, faites-lui conclure l'existence de Dieu comme de la substance dont elles

sont les manifestations; montrez-lui que si nous doutons de Dieu, c'est parce qu'il nous entoure de tous côtés, comme l'air que nous respirons, c'est parce qu'il nous pénètre jusqu'au fond de nous-même et parce que l'habitude d'être en communication avec lui nous fait oublier qu'il est là.

Enfin faites-lui bien remarquer que vous connaissez bien plus sûrement votre âme que votre corps, puisque vous connaissez celle-ci directement, puisque vous atteignez l'élément simple, tandis que pour ceux-ci vous ne les atteignez qu'indirectement par l'intermédiaire de vos sensations et dans les masses; d'où il s'ensuit qu'il est beaucoup plus raisonnable d'expliquer ce qu'il ne connaît pas par ce qu'il connaît, c'est-à-dire la matière par l'âme, que d'expliquer l'âme par la matière. Faites-lui donc constater une force active et simple, une âme, dans les animaux, dans les plantes et même dans les minéraux. Comment expliquer autrement la cohésion, l'affinité, les sympathies et les antipathies des corps les uns pour les autres, et enfin la cristallisation, qui est un commencement d'organisation?

Faites-lui remarquer que non-seulement son âme existe, mais que tous les êtres sont des âmes, c'est-à-dire des forces actives et simples et que ce qu'il appelle la matière n'est pas autre chose qu'un composé de ces mêmes forces.

APPENDICE

Nous avons voulu montrer dans ce livre que nous connaissions beaucoup mieux notre âme que notre corps : cette vérité va nous apparaître encore dans toute son évidence, si nous comparons les résultats auxquels arrivent la science de l'âme et celle du corps.

La science du corps s'appelle la médecine ; elle se divise en quatre sciences : l'anatomie ou l'étude des différents organes, la physiologie ou l'étude de la manière dont les différents organes fonctionnent, la pathologie ou l'étude des maladies, enfin la thérapeutique ou l'étude des différents moyens de guérir.

D'après ce que nous avons vu précédemment, il ne nous sera pas difficile de comprendre que l'anatomie est resserrée dans des limites extrêmement étroites. Elle étudie bien la structure des différents organes : les organes de digestion, de circulation, de respiration, etc. ; mais il y a toujours un point où elle est forcée de s'arrêter, faute de moyens plus puissants d'observation, c'est au tissu, c'est à l'élément anatomique, c'est à ce que nous avons appelé le principe immédiat ; et cependant c'est là seulement que nous pour-

rions trouver la cause de la vie, la cause du développement de ces mêmes organes et du corps humain tout entier. Mais son ignorance est encore beaucoup plus grande lorsqu'il s'agit soit du système nerveux, soit du cerveau, où elle ne peut aller au delà de certaines divisions qu'elle remarque en lui; elle ne peut se rendre compte des différents organes qui le composent, ni de la manière dont ils fonctionnent: elle ignore presque tout.

Il en est absolument de même pour la physiologie. Quand il s'agit de savoir comment les organes fonctionnent, les médecins se trouvent devant une difficulté d'une autre sorte: ils ne peuvent étudier ces organes que lorsqu'ils ont cessé de fonctionner, parce qu'ils ne peuvent les étudier que sur des cadavres ; et comment peut-on étudier la vie sur des êtres qu'elle a abandonnés ? On voit comment ils en sont réduits à faire des hypothèses et combien il y a là pour eux de chances d'erreur. D'ailleurs les mêmes raisons qui limitent l'anatomie limitent également la physiologie; il arrive toujours un moment où l'observation fait défaut. Cette limite se fait surtout remarquer dans l'étude du cerveau: sous ce rapport, la physiologie est aussi en retard que l'anatomie.

Ces deux sciences cependant sont, dans la médecine, celles qui donnent le plus grand nombre de résultats certains; ce sont assurément les plus avancées. Si nous passons à la pathologie et à la thérapeutique, nous verrons

qu'elles sont absolument dans l'enfance et qu'elles ne donnent presque aucun résultat incontestable.

Ainsi, dans la pathologie, on connaît les symptômes par lesquels s'annoncent les maladies, mais on en ignore profondément la cause. Notre ignorance va en cela au delà de tout ce qu'on peut imaginer : les maladies les plus simples, les plus connues, celles même que l'on guérit le plus facilement, sont, dans la cause qui les produit, profondément ignorées.

Mais l'ignorance est encore plus grande dans la thérapeutique, c'est-à-dire dans l'art de guérir, qui est cependant la partie la plus importante de la médecine: à quoi serviraient l'anatomie et la physiologie, à quoi servirait même la connaissance des maladies, si l'on ne savait comment les guérir ? La thérapeutique est donc le couronnement, le résumé de toute la médecine; c'est à elle que tout aboutit ; elle la constitue presque tout entière, et cependant elle est encore à créer. Comment d'ailleurs pourrait-on guérir les maladies puisqu'on ne connaît pas quelle est leur cause? C'est l'ignorance des maladies qui entraîne l'ignorance des remèdes.

Aussi ces deux sciences sont-elles uniquement basées sur des hypothèses qui se succèdent les unes aux autres.

Au XVIIe siècle, on en était au système de Galien : on attribuait les maladies aux quatre humeurs peccantes, le sang, la bile, la pituite et l'atrabile. Aussi toute la thérapeutique

consistait-elle dans les purgatifs : *primo purgare, secundo saignare, tertio....*, comme dit Molière.

Ensuite est venu le système de Broussais qui suppose que toutes les maladies sont dues à des inflammations et qui ne traitait ses malades que par la saignée et l'eau chaude. C'est le procédé du docteur Sangrado qui a encore ses représentants.

M. Andral fit une autre hypothèse et supposa que toutes les maladies sont dans le sang, et fit consister toute sa thérapeutique dans les dépuratifs.

Ensuite viennent les homéopathes qui supposent que toutes les maladies sont des empoisonnements et qui les guérissent par les mêmes poisons pris dans des doses infinitésimales.

Enfin viennent d'autres médecins qui guérissent toutes les maladies indistinctement avec le même remède : l'un, c'est le camphre ; les autres, l'alcool. Le plus souvent c'est la mode qui décide de l'emploi des médicaments ; il fut un temps où l'on guérissait toutes les maladies avec l'arsenic ; le médicament le plus employé aujourd'hui est le bromure de potassium.

Est-ce à dire que dans ces deux sciences il n'y ait absolument rien de certain? Non. En pathologie, il y a les symptômes des maladies qui sont bien observés et bien connus. En thérapeutique, il y a l'effet produit par les remèdes dans les différents cas où on les emploie ; encore connaît-on

plutôt l'effet qu'ils produisent dans certains cas de maladie qu'à l'état normal, et de plus les difficultés sont considérablement augmentées parce que cet effet diffère avec chaque malade et que tel remède qui agit puissamment chez l'un reste tout à fait sans action chez l'autre. Pourquoi l'opium fait-il dormir? parce qu'il a en lui une vertu dormitive : tel-est encore aujourd'hui le dernier mot de la thérapeutique. Encore au moins cela est-il une connaissance précise et c'est sur ces premiers éléments dus à l'expérience que pourra s'établir une thérapeutique sérieuse : toutes les sciences physiques et naturelles ont commencé par l'empirisme ; la médecine ne pourra pas se soustraire à cette nécessité.

Actuellement, cette science ainsi que la pathologie en sont encore aux hypothèses ; elles ne se sont pas encore établies sur les faits.

Il résulte de tout cela qu'il n'y a pas encore en médecine de principes fixes et constants. Si vous appelez trois médecins pour la même maladie, ils vous conseilleront trois remèdes différents et souvent même des remèdes absolument contraires ; ce qui doit vous guérir, selon le premier, est justement ce qui doit vous tuer, selon le second ; ils soignent leurs malades non point d'après la science, mais d'après l'habitude qu'ils ont, d'après leur expérience, et par une espèce d'instinct ; la plupart du temps, ils ne s'occupent pas de lutter contre la maladie, ils la laissent suivre son

cours, se contentant de la surveiller sans intervenir : à défaut de plus grands résultats, leur présence a cela de bon qu'elle rassure les malades et qu'elle leur fait souvent éviter les imprudences qui pourraient les compromettre plus gravement. La seule branche véritablement sérieuse de la médecine est l'hygiène : il est beaucoup plus facile de conserver la santé que de la rétablir lorsqu'elle est atteinte.

Si maintenant nous passons à l'âme et si nous examinons ce qui correspond à ces différentes divisions de la médecine, nous allons être étonnés de la certitude que nous trouvons, là où nous n'avions trouvé qu'incertitude à propos du corps.

L'anatomie de l'âme est l'étude des phénomènes de conscience et des diverses facultés qui en dérivent : la sensibilité, l'intelligence, la volonté. La physiologie de l'âme est l'étude de la manière dont ces différentes facultés fonctionnent. Sur ces deux points nous avons un témoin irrécusable, la conscience, le sens intime, c'est-à-dire le pouvoir qu'a l'âme de s'observer elle-même. Ces phénomènes de conscience, nous les voyons, non point dans un abrégé, dans une vue de la masse, dans une image toujours incomplète et fausse, mais nous les voyons tels qu'ils sont, nous les voyons directement.

De plus nous ne sommes pas asservis comme pour le corps à faire nos observations physiologiques sur des

êtres chez lesquels la vie a disparu; nous pouvons étudier comment nos diverses facultés fonctionnent sur un sujet vivant, qui est nous-même : nous devenons ainsi le sujet principal de notre étude. La logique et la morale sont les résultats de cette physiologie de l'âme.

Aussi comme nous savons comment nos facultés doivent fonctionner, il nous devient facile de connaître quelles sont les maladies de notre âme, puisque les maladies tiennent toujours à un défaut dans nos facultés. Les principales des maladies de notre âme sont, pour l'intelligence, l'ignorance et l'erreur; et, pour notre volonté, ce sont les passions, c'est-à-dire l'amour déréglé soit du monde extérieur, soit de nous-même, dont les principales sont l'avarice, la luxure, l'ambition, l'orgueil, l'égoïsme.

Connaissant très-bien les maladies, on comprend comment nous connaissons très-bien le remède. Le remède contre l'ignorance et l'erreur est l'étude, et le remède contre nos passions consiste à faire des actes contraires à la passion qui nous entraîne. On prend par là l'habitude de bien faire : or la vertu n'est qu'une habitude comme le vice. Tous les livres de spiritualité traitent de la manière de guérir notre âme et le médecin de l'âme est le prêtre.

On s'explique mal, après ce que nous venons de dire, comment c'est chez les médecins que le spiritualisme a toujours rencontré le plus d'adversaires et comment les écoles de médecine ont été de tout temps, et à l'heure qu'il est plus

que jamais, comme les endroits réservés du matérialisme; même au moment où la philosophie spiritualiste brillait de tout son éclat et animait tout dans la société, comme au dix-septième siècle, c'était toujours dans les écoles de médecine que s'élevaient les protestations.

Nous avouons que nous le comprenons d'autant moins de la part des médecins que leur science est encore dans l'enfance, et qu'elle repose tout entière sur des hypothèses qui ne durent que quelques années pour faire place à d'autres. Cette science n'a même pas encore trouvé sa méthode d'atteindre la vérité : elle n'a même pas encore groupé cette quantité de faits certains, indiscutables, sur lesquels peut s'établir définitivement la science; elle n'en est encore qu'à l'empirisme, au tâtonnement, là où en était l'alchimie au moyen âge; elle n'a encore aucun principe arrêté; elle est de toutes les sciences celle qui est la moins avancée. Pourquoi donc se montre-t-elle si difficile vis-à-vis de la science de l'âme, pourquoi lui fait-elle des reproches qui ne s'appliquent à aucune science plus justement qu'à elle-même, le reproche de n'être fondée que sur des données inconsistantes et sur des rêves? La science de l'âme est la plus certaine de toutes les sciences, et c'est elle qui va le plus loin.

NOTES

Note A, page 83 et suiv.

A propos des sensations, il faut distinguer quatre choses : 1° l'objet extérieur; 2° l'impression matérielle que cet objet extérieur produit sur les organes de nos sens, c'est-à-dire l'image gravée sur la rétine de notre œil, les modifications physiques produites par les corps sur les organes du toucher, de l'ouïe, de l'odorat, du goût; 3° la perception, c'est-à-dire l'effet que ces impressions organiques produisent sur nous; 4° la sensation, c'est-à-dire le sentiment agréable ou désagréable qu'elles nous causent.

Nous avons vu que nous ignorions complétement les objets extérieurs, ils sont invisibles, hors de notre portée et absolument inconnus.

Nous ignorons également les impressions organiques ; celles-ci, en effet, n'existent que dans les organes de nos sens, dans notre corps, elles font, par conséquent, partie de ce monde extérieur qui est absolument hors de notre portée. Tout au plus peut-on imaginer que ces impressions sont produites par des mouvements, par des vibrations dont la nature nous est inconnue, lesquels se transmettent du corps aux organes de nos sens.

La seule chose que nous connaissions sont nos perceptions. L'étendue, l'impénétrabilité, la chaleur ou le froid, la lumière, la couleur,

l'odeur, le goût, la dureté, enfin toutes les qualités que nous attribuons au corps sont des perceptions. Mais, remarquons-le, toutes ces perceptions n'existent qu'en moi, elles sont l'effet produit par les corps sur ma sensibtlité, et lorsque je les leur attribue je ne fais que leur porter mes propres modifications. Les perceptions sont des phénomènes de conscience comme les opérations intellectuelles et les volitions ; je ne connais que par elles le monde extérieur, c'est ce qui fait que je ne le connais qu'indirectement, par l'intermédiaire du moi, tandis que j'ai de mon âme et de Dieu une connaissance directe.

Enfin il y a les sensations qui sont le sentiment agréable ou désagréable produit par les perceptions, elles sont purement affectives, et leur but est de conserver en nous la vie, en nous éloignant de ce qui la compromet, et en nous faisant rechercher ce qui l'entretient.

NOTE B.

Un enfant vient au monde en poussant de grands cris : le motif de sa douleur est l'air qui pénètre pour la première fois dans les poumons; toujours est-il qu'à ce moment, il a pleinement conscience de lui-même puisqu'il souffre et qu'il crie, et très-probablement il avait cette première connaissance avant de venir au monde.

Voyons donc quelles sont les idées que cette conscience de soi-même comporte. J'en compte deux : l'idée de substance, l'idée d'être par laquelle il sent qu'il existe, qu'il subit diverses modifications agréables ou désagréables, sans cesser pour cela d'être lui-même ; ce sont ces modifications, ces premières sensations qui éveillent en lui l'idée d'être. Cette idée existait en lui à l'état latent, elle est une idée nécessaire, c'est-à-dire une lumière de Dieu ou plutôt Dieu lui-même.

A côté de l'idée de substance il y a aussi l'idée de cause: il se sent l'auteur de tous les premiers mouvements, il sent que ses bras, ses jambes, remuent à sa volonté; en dehors de lui il sent des obstacles qui lui révèlent l'existence du non-moi et qui lui montrent qu'il y a là d'autres causes. Cette idée de cause existe en son esprit avant toute observation, mais c'est l'observation qui l'éveille, bien qu'elle ne puisse la lui donner.

Avec ces deux idées il doit encore avoir l'idée de vérité, de réalité, si étroitement unie à l'idée d'être; peut-être même l'idée d'unité s'est-t-elle déjà dégagée dans son esprit puisqu'il se conçoit déjà comme un tout complet. Il a certainement l'idée du temps puisqu'il a conscience de la succession de ses diverses modifications; il doit avoir aussi l'idée d'espace, qui lui est donnée par la continuité de ses sensations de la vue ou du toucher, et c'est sous ces deux formes que l'idée de l'infini se fait connaître à lui, sans qu'il puisse encore bien la distinguer.

Pour les autres idées de loi, de bien, de beau, de justice, de perfection, il n'apparaît pas qu'elles se soient encore éveillées en lui, et si elles ont paru, elles ne sont qu'à l'état de lueurs.

Dans les premiers temps, ses yeux sont, paraît-il, recouverts d'une petite pellicule; il ne voit pas, ou du moins il ne voit que la lumière et l'ombre, c'est-à-dire que, placé devant une fenêtre, il voit les personnes qui lui parlent s'agiter comme des masses noires; la preuve qu'il en est ainsi, c'est qu'on peut lui passer la main tout près des yeux sans qu'il les baisse; tant que cette petite pellicule ne s'est pas encore dissipée, l'enfant ne distingue pas encore, il ne reconnaît ni sa mère, ni son père. Le sens du toucher existe, mais ne paraît être qu'assez peu développé; j'en dirai autant de l'ouïe, de l'odorat et même du goût; ils existent, mais leur action paraît être empêchée par quelque cause organique analogue à la pellicule qui est sur ses yeux

Toutes ses sensations néanmoins donnent à l'enfant une première

connaissance du monde extérieur ; il distingue parfaitement le moi du non-moi, mais ce qu'il connaît surtout dès le commencement, c'est le moi; il connaît bien mieux son âme que le monde extérieur; à vrai dire, celui-ci ne lui apparaît que comme la limite du moi.

Une chose singulière est l'affection qu'il a pour la lumière et notamment pour les lampes; il les considère fixement comme s'il s'agissait pour lui de résoudre un problème ; lorsqu'il pleure, il suffit de lui présenter une lumière pour qu'il se taise; le bruit, les conversations lui font le même effet, c'est-à-dire qu'ils l'attirent hors de lui-même; il a déjà le goût des distractions et des spectacles extérieurs.

Au fond il souffre, il a déjà ses peines, — peines, toutes proportions gardées, aussi grandes que celles que nous pouvons ressentir, — c'est la faim, ce sont les maladies, ce sont tous ces petits malaises qu'il éprouve si souvent, et la preuve qu'il souffre, c'est qu'il se plaint.

Il a crié en venant au monde, depuis il ne cesse pas; on peut distinguer deux sortes de cris, le simple cri de malaise ou de désir qui veut dire : « Il y a quelque chose qui me manque, qu'on me l'apporte, » et le cri d'impatience et d'exaspération, celui-ci beaucoup plus saccadé et plus violent. Il y en a un autre qui commence bientôt à poindre, le cri de joie et de contentement. Il ne rit pas encore, mais déjà le sourire commence à se dessiner sur ses lèvres; le contentement, à certains moments, paraît bien visible dans ses yeux.

Bientôt il devient plus fort, ses chairs s'affermissent et se colorent, il grandit, il aime à remuer les bras, les jambes, et il n'est jamais plus content que lorsqu'il peut le faire en toute liberté ; il fait de sérieux efforts pour se mettre sur son séant.

Une chose étonne surtout : De suite après sa naissance, il prend le sein de lui-même, en faisant pour cela un mouvement très-compliqué de la langue; n'est-ce point là la marque d'un instinct sûr qui dirige l'enfant dans certains actes de sa vie, comme il dirige l'animal, sans qu'ils en aient conscience ni l'un ni l'autre ?

Il est très-intéressant d'entrer ainsi dans l'âme d'un petit enfant, de voir à quoi il pense et l'idée qu'il se fait de tout ce qui l'entoure.

J'y vois d'abord cette lumière de Dieu qui est déjà présent dans son âme et qui lui révèle sa propre existence, et l'existence du monde extérieur qu'il ne connait pas, qu'il ne distingue pas, mais que déjà il ne confond pas avec lui. Ses parents sont pour lui confondus dans ce monde extérieur, les chansons qu'on lui chante pour l'endormir, les mouvements qu'on lui fait faire pour le distraire, sont autant de modifications qu'il éprouve sans pouvoir en discerner la cause.

Peu à peu les sensations deviennent plus distinctes, aussitôt elles réveillent en lui les idées nécessaires qui y sont à l'état de germes inconscients; il connaîtra mieux le monde extérieur, et le monde extérieur lui sera une nouvelle occasion de mieux connaître les idées nécessaires et Dieu. Néanmoins, c'est Dieu qui a commencé à lui parler, c'est Dieu qui remplit cette petite âme.

TABLE DES MATIÈRES

PARIS. — IMP. DE VICTOR GOUPY, RUE GARANCIÈRE, 5.

12

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 2 fr. 50 c. — Cartonnés, 3 fr.

H. Taine.
Le Positivisme anglais, Stuart Mill. 1 vol.
L'Idéalisme anglais, Carlyle. 1 vol.
Philosophie de l'art. 1 vol.
Philosophie de l'art en Italie. 1 vol.
De l'Idéal dans l'art. 1 vol.
Philosophie de l'art dans les Pays-Bas. 1 vol.
Philosophie de l'art en Grèce. 1 vol.

Paul Janet.
Le Matérialisme contemporain. 1 vol.
La Crise philosophique. 1 vol.
Le Cerveau et la Pensée. 1 vol.

Odysse Barot.
Lettres sur la philosophie de l'histoire. 1 vol.

Alaux.
La Philosophie de M. Cousin. 1 vol.

A. Franck.
Philosophie du droit pénal. 1 vol.
Philosophie du droit ecclésiastique. 1 vol.
Philosophie mystique au XVIII[e] siècle. 1 vol.

E. Saisset.
L'Âme et la vie. 1 vol.
Critique et histoire de la philosophie. 1 vol.

Charles Lévêque.
Le Spiritualisme dans l'art. 1 vol.
La Science de l'invisible. 1 vol.

Auguste Laugel.
Les Problèmes de la nature. 1 vol.
Les Problèmes de la vie. 1 vol.
Les Problèmes de l'âme. 1 vol.
La Voix, l'Oreille et la Musique. 1 vol.
L'Optique et les Arts. 1 vol.

Challemel-Lacour.
La philosophie individualiste. 1 vol.

Charles de Rémusat.
Philosophie religieuse. 1 vol.

Albert Lemoine.
Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl. 1 vol.
De la Physionomie et de la Parole. 1 vol.

Milsand.
L'Esthétique anglaise, John Ruskin. 1 vol.

A. Véra.
Essai de la philosophie hégélienne. 1 vol.

Beaussire.
Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. 1 vol.

Bost.
Le Protestantisme libéral. 1 vol.

Francisque Bouillier.
Du Plaisir et de la Douleur. 1 vol.
De la Conscience. 1 vol.

Ed. Auber.
Philosophie de la Médecine. 1 vol.

Leblais.
Matérialisme et spiritualisme. 1 vol.

Ad. Garnier.
De la morale dans l'antiquité. 1 vol.

Schœbel.
Philosophie de la raison. 1 vol.

Beauquier.
Philosophie de la musique. 1 vol.

Tissandier.
Des Sciences occultes et du spiritisme. 1 vol.

J. Moleschott.
La Circulation de la vie. 2 vol.

L. Büchner.
Science et nature. 2 vol.

Ath. Coquerel fils.
Des prem. transform. du christianisme. 1 vol.
La Conscience et la Foi. 1 vol.
Histoire du Credo. 1 vol.

Jules Levallois.
Déisme et Christianisme. 1 vol.

Camille Selden.
La Musique en Allemagne. 1 vol.

Fontanès.
Le Christianisme moderne, Lessing. 1 vol.

Saigey.
La Physique moderne. 1 vol.

Mariano.
La Philosophie contemporaine en Italie. 1 vol.

E. Faivre.
De la variabilité des espèces. 1 vol.

Letourneau.
Physiologie des passions. 1 vol.

J. Stuart Mill.
Auguste Comte et le Positivisme. 1 vol.

Ernest Bersot.
Libre philosophie. 1 vol.

Albert Réville.
Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ. 1 vol.

W. de Fonvielle.
L'Astronomie moderne. 1 vol.

C. Coignet.
La morale indépendante. 1 vol.

E. Boutmy.
Philosophie de l'architecture en Grèce. 1 vol.

E. Vacherot.
La Science et la Conscience. 1 vol.

Em. de Laveleye.
Les Formes de gouvernement. 1 vol.

Herbert Spencer.
Classification des sciences. 1 vol.

Max Müller.
La Science des Religions. 1 vol.

Ph. Gauckler.
Le beau et son histoire. 1 vol.

Volumes in-8 à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 francs.

Jules Barni . . . . . La morale dans la démocratie. 1 vol. 5 fr.
Agassiz . . . . De l'espèce, traduit de l'anglais. 1 vol. 5 fr.
Stuart Mill . . . . . La philosophie de Hamilton, traduit de l'angl., 1 vol. 10 fr.
De Quatrefages . . . Ch. Darwin, vol. in-8. 5 fr.
Herbert Spencer . . . Les premiers principes, trad. de l'angl., 1 vol. 10 fr.
Emile Saigey . . . . . Les sciences au XVIII[e] siècle. 1 vol. 5 fr.

[illegible] Victor Goupy, rue Garancière, [illegible]

